ФРЭНСИС А. ЙЕЙТС

ДЖОРДАНО БРУНО И ГЕРМЕТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Фрэнсис А. Йейтс

Джордано Бруно и герметическая традиция

Предисловие

Много лет назад я собиралась перевести на английский «Великопостную вечерю» Бруно и в предисловии рассказать о той смелости, с какой этот ренессансный философ-первопроходец принял теорию Коперника. Но, идя с Бруно по Стрэнду к тому дому в Уайтхолле, где он будет излагать теорию Коперника перед аристократами и учеными, я начала испытывать сомнения. Может быть, путешествие Бруно по Лондону было вымыслом, а на самом деле ужин состоялся во французском посольстве? А может быть, и предметом диспута была не теория Коперника, а что-то иное? С тех пор проблема Бруно меня не оставляла и стала центром всех моих занятий; накапливались записи и рукописи, но окончательное понимание не приходило — не хватало чего-то самого важного.

За последние двадцать пять лет исследователи неоднократно обращались к влиянию герметизма на итальянское Возрождение. П.О. Кристеллер собрал обширный библиографический материал, выявляющий важное значение и широкую распространенность фичиновского перевода Герметического свода. Э. Гарэн, прежде всего в своей книге «Medioevo e Rinascimento» [«Средние века и Возрождение»], а также в статьях, недавно собранных в книге «La cultura filosofica del Rinascimento italiano» [«Философская культура итальянского Возрождения»], проницательно вскрыл герметические течения в ренессансной мысли. Он также привлек группу исследователей к детальному изучению влияния герметизма на отдельных авторов; результаты этой работы были опубликованы под названием «Testi umanistici su l’ermetismo» [«Гуманистические свидетельства о герметизме»]. Значение ренессансного герметизма признают и некоторые французские ученые. В Англии вышла ценная статья Д.П. Уокера о prisca theologia [«древнем богословии»] и его же книга «Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella» [«Духовная и демоническая магия от Фичино до Кампанеллы»], где анализируется отношение Фичино к герметическому трактату «Асклепий». В этой книге впервые рассмотрены различные варианты

ренессансного отношения к магии и поднят вопрос о ее значении для религиозной проблематики.

Никто до сих пор не связывал Бруно с герметической традицией, да и мне, при всем интересе к этому кругу исследований, такая возможность открылась далеко не сразу. Я давно понимала, что работы Бруно, особенно о памяти, насыщены магией (этот факт не укрылся и от внимания Линна Торндайка в его «History of Magic and Experimental Science» [«История магии и экспериментальной науки»]), но сознание того, что эта магия, вместе со всей философией Бруно, принадлежит к сфере герметизма, пришло не сразу. Лишь несколько лет назад мне вдруг стало совершенно ясно, что именно ренессансный герметизм является решающим звеном для интерпретации текстов Бруно — тем звеном, которое я так долго искала. Ключ был наконец найден; моим прежним изысканиям нашлось применение; и тогда очень быстро возникла эта книга.

Эта книга, разумеется, не является монографией о Бруно; она претендует, как указано в ее заглавии, лишь на то, чтобы поместить Бруно в контекст герметической традиции. Прежде чем давать окончательную оценку Бруно, необходимо предпринять другие исследования, и прежде всего определить его место в истории классического искусства памяти, которое он превратил в магико-религиозную технику. Некоторые замечания о мнемонике Бруно в этой книге могут показаться недостаточно обоснованными, но я надеюсь подробнее развить эту тему в другой работе. В книге есть один громадный недостаток — в ней не очерчено влияние на Бруно Раймунда Луллия, которого я едва упоминаю, а многочисленных работ, которые Бруно посвятил луллизму, и вовсе не касаюсь. Здесь, опять-таки, требуется специальное исследование о Бруно и луллианской традиции, которое я надеюсь когда-нибудь осуществить. В сложной личности Бруно, в его идеях и замыслах тесно переплетены три линии — герметизм, мнемоника и луллизм. Все три традиции достались Возрождению от средневековья и продолжались вплоть до XVII века, до перелома, осуществленного Декартом.

В работе над этой книгой я опиралась на издание Герметического свода (с французским переводом), осуществленное Ноком и Фестюжьером, а также на книгу А.-Ж. Фестюжьера «La Revelation d’Hermes Trismegiste» [«Откровение Гермеса Трисмегиста»]. Хотя в

первых десяти главах я излагаю принципиально новые взгляды на герметизм Возрождения, эта часть моей книги многим обязана другим исследователям, прежде всего Уокеру (особенно главы IV, VII, IX и X); тема VIII главы намечена у Гарэна. Мои сведения о Кабале почерпнуты почти исключительно из работ Г. Шолема; в написании этого слова я сознательно соблюдала общий принцип моей работы — рассматривать традиции древней мудрости с точки зрения Ренессанса; Пико и Бруно писали именно так — Cabala. Система Бруно, описанная в девяти главах, представлена как вариация герметико-кабалистической традиции. Этот взгляд настолько революционен, что из обширнейшей литературы о Бруно я могла использовать, помимо биографического и документального материала, лишь единичные работы, ссылки на которые даны в примечаниях. При работе над «Итальянскими диалогами» Бруно я использовала издание Джентиле под редакцией Дж. Аквилеккиа, а также пользовалась подготовленным Аквилеккиа изданием двух недавно открытых латинских сочинений Бруно. Подход к Кампанелле как к последователю Бруно совершенно нов, хотя и опирается на предпринятый Уокером анализ магии Кампанеллы и на исследования Л. Фирпо. В последних двух главах я прослеживаю затухание герметической традиции, связанное с появлением правильной датировки герметической литературы, и последующее существование идей герметизма в эзотерических текстах и кружках (обе темы были вскользь затронуты Гарэном). Возникновение идей XVII века в работах Мерсенна, Кеплера и Декарта рассмотрено на фоне герметической традиции.

При рассказе о бесконечно сложном предмете неизбежны были сильные упрощения, и, конечно, на отборе материала сказалось то, что я сделала Джордано Бруно отправной или конечной точкой любой темы. Полную историю герметизма только предстоит написать; она должна включать средние века и продолжиться намного дальше той даты, до которой довела ее я. Я сознаю, что пошла на риск, выбрав темой столь непривычный и непонятный склад мышления, как у ренессансных герметиков, и, конечно, без ошибок обойтись не могло. Но если моя книга привлечет внимание к теме первостепенной важности и послужит стимулом для работы других ученых в этой области, то ее задача будет выполнена.

Поскольку эта книга созревала очень долго, я хочу выразить благодарность всем, кто мне помогал, в хронологическом порядке. Общий интерес к Бруно свел меня с Доротеей Уэйли Сингер, чьей доброте и поддержке я обязана началом нового периода в моей жизни, поскольку она познакомила меня с Эдгаром Виндом, покойным Фрицем Закслем и Гертрудой Бинт и я начала посещать Институт Варбурга, тогда располагавшийся по своему первому лондонскому адресу, на Милбэнк. К концу войны Заксль предложил мне стать сотрудницей Института, и с тех пор в течение многих лет я имела счастливую возможность пользоваться институтской библиотекой, основанной Аби Варбургом, а теперь находящейся в Лондонском университете. Все читатели этой уникальной библиотеки испытали на себе ее воздействие, обусловленное особой систематизацией книг, столь ясно отразившей замыслы ее основателя. Неоценимой удачей стала для меня и дружба сотрудников Института. Г. Бинт в течение многих лет была в курсе моих занятий Бруно и постоянно помогала мне своими мыслями и сочувственной поддержкой. Нынешний директор Института, Эрнст Гомбрих, стимулировал меня, помогал советами и поддерживал написание этой книги с безграничным терпением и добротой. Много бесед на интересующие нас обоих темы было у меня с Перкином Уокером, ныне сотрудником Института. Все они читали книгу в рукописи и делали ценные замечания; Г. Бинт прочла и ее верстку. Почти невозможно ни оценить все, чем я обязана дружбе и беседам с друзьями, ни отблагодарить за это. Еще два старых моих друга сейчас живут в Соединенных Штатах — это Чарльз Митчелл (жаркие споры, часто на вокзалах и в поездах) и Рудольф Витковер, давший мне ценный совет на важном повороте. Дж. Аквилеккиа, мой давний коллега по занятиям Бруно, любезно разрешил мне ознакомиться с некоторыми неизданными материалами. О. Курц, Д. Трапп и все библиотекари Института делились своими знаниями; сотрудники собрания фотоматериалов всегда шли мне навстречу.

Я постоянно пользовалась собранием Лондонской библиотеки, сотрудникам которой приношу свою благодарность. Незачем и говорить, что моя признательность библиотеке Британского музея и ее сотрудникам поистине безгранична.

Моя сестра, Р.У. Йейтс, много раз прочла книгу и в рукописи, и в верстке, неустанно помогала мне поправками и советами и всеми способами поддерживала мое существование. Были живы и другие члены моей семьи, когда я начала заниматься Бруно, и в заключение мои мысли обращаются к ним.

Институт Варбурга, Лондонский университет
Фрэнсис А. Йейтс, лектор по Истории Возрождения.

От переводчика

(Перевод Г. Дашевского)

Русские переводы цитируются (иногда с изменениями) по изданиям:

«Пир на пепле» [= «Великопостная вечеря»]. Пер. Я.Г. Емельянова // Джордано Бруно. Диалоги. М., 1949.

«О причине, начале и едином». Пер. М.А. Дынника. Там же.

«О бесконечности, вселенной и мирах». Пер. А.И. Рубина. Там же.

«Тайна Пегаса [= „Кабала пегасского коня“], с приложением Килленского осла». Пер. Я.Г. Емельянова. Там же.

Джордано Бруно. О героическом энтузиазме. Пер Я. Емельянова. Пер. стихотворений Ю. Верховского и А. Эфроса. М., 1953.

Джордано Бруно и инквизиция. Пер. В.С. Рожицына // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950.

Джордано Бруно перед судом инквизиции. Пер. А.Х. Горфункеля // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1958.

Томмазо Кампанелла. Город Солнца. Пер. Ф.А. Петровского. М.-Л., 1947.

Томас Мор. Утопия. Пер. Ю.М. Каган // Томас Мор. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. М., 1998.

Герметические тексты цитируются (иногда с изменениями) по изданию:

Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Пер. К. Богуцкого. К.-М., 1998.

Вставки от переводчика выделены в тексте квадратными скобками.

От редактора

Перевод осуществлен по первому изданию:

F.A. Yates. Giordano Bruno and the Hermetic tradition. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1964.

Имена, цитаты и примечания уточнены по авторизованному Ф. Йейтс итальянскому изданию:

F.A. Yates. Giordano Bruno e la tradizione ermetica / Trad. R. Pecchioli. Roma; Bari: Laterza, 1969.

М.: Новое литературное обозрение, 2000

Глава I

Гермес Трисмегист

Энергию, эмоциональный подъем все великие прогрессивные движения Ренессанса получали от взгляда, обращенного вспять. Продолжало господствовать циклическое представление о времени как о непрерывном движении от древнего золотого века чистоты и истины к векам медному и железному, и поэтому поиски истины неизбежно оказывались поисками раннего, древнего, исконного золота, порчей и вырождением которого были менее благородные металлы настоящего и недавнего прошлого. История человека не считалась эволюцией от примитивных животных начал ко все большей сложности; наоборот, прошлое всегда было лучше настоящего и прогресс был оживлением, возрождением, ренессансом древности. Классический гуманист, открывая литературу и памятники классической древности, сознавал, что возвращается к чистому золоту цивилизации, которая была и лучше, и выше, чем его собственная. Религиозный реформатор, возвращаясь к изучению Писания и ранних отцов церкви, сознавал, что заново открывает чистое золото Евангелия, погребенное под поздними искажениями.

Все это очевидно, как и то, что оба этих великих возвратных движения не заблуждались относительно даты той ранней и лучшей эпохи, к которой обращались. Гуманист знал, когда жил Цицерон, знал, на какое именно время приходится золотой век классической культуры; реформатор, пусть и не умея определить точную дату Евангелий, знал, что пытается вернуться к первым векам христианства. Но то возвратное движение Ренессанса, которому посвящена эта книга, то есть возвращение к чистому золотому веку магии, было основано на принципиальной ошибке в датировке. Сочинения, которые вдохновляли ренессансного мага и которым он приписывал седую древность, на самом деле были написаны во II–III веках нашей эры. Ренессансный маг думал, что возвращается к египетской мудрости, бывшей будто бы немногим младше мудрости

еврейских патриархов и пророков и намного старше Платона и других философов античной Греции, каждый из которых, по твердому убеждению ренессансного мага, испил от этого священного источника. А на самом деле он возвращался к языческому фону раннего христианства, к религии космоса, впитавшей магические и ориентальные влияния, к гностической версии греческой философии, к прибежищу усталых язычников, искавших на экзистенциальные вопросы таких ответов, которые бы отличались от предложенных их современниками, ранними христианами.

Египетского бога Тота, писца богов и божество мудрости, греки отождествляли со своим Гермесом и иногда снабжали его эпитетом «Триждывеличайший»[1]. Отождествление Тота с Гермесом, или Меркурием, переняли римляне, и Цицерон в трактате «О природе богов» («De natura deorum») объясняет, что на самом деле было пять Меркуриев, пятый из которых убил Аргуса и удалился в изгнание в Египет, где «сообщил египтянам законы и письменность» и принял египетское имя Тевт или Тот[2]. Под именем Гермеса Трисмегиста возникла обширная литература на греческом языке, имевшая предметом астрологию и оккультные науки, тайные свойства растений и минералов и основанную на этих свойствах симпатическую магию, изготовление талисманов для привлечения энергии звезд и т. п. Наряду с циркулировавшими под именем Гермеса трактатами и практическими рецептами астральной магии, возникла и философская литература, связанная с тем же чтимым именем. Неизвестно, когда именно герметический антураж начали использовать для философии, но «Асклепий» («Asclepius») и Герметический свод (Corpus Hermeticum), важнейшие из дошедших до нас герметических философских текстов, вероятно, относятся к периоду между 100 и 300 годами нашей эры[3]. Многие исследователи считают, что в этих трактатах, хотя и имеющих псевдоегипетский облик, подлинно египетских элементов содержится очень немного. Другие признают возможность того, что в них отразились какие-то исконные египетские верования[4]. Но как бы то ни было, написаны они были не в глубокой древности неким всеведущим египетским жрецом, как считалось в эпоху Возрождения, а множеством неизвестных авторов, видимо сплошь греческих[5], и содержится в них популярная греческая

философия того времени — смесь платонизма и стоицизма в сочетании с кое-какими еврейскими и, возможно, персидскими влияниями. Хотя и очень разные, все они пропитаны атмосферой напряженного благочестия. «Асклепий» посвящен описанию египетской религии и тем магическим обрядам и процедурам, с помощью которых египтяне ухитрялись низводить силы космоса в изваяния своих богов. Трактат дошел до нас в латинском переводе, раньше приписывавшемся Апулею из Мадавры[6]. «Поймандр» («Pimander») — первый трактат в собрании пятнадцати герметических диалогов, именуемом Герметический свод[7], — содержит рассказ о сотворении мира, местами напоминающий Книгу Бытия. Другие трактаты описывают восхождение души сквозь планетные сферы в верхние божественные области или в экстатических тонах изображают тот процесс возрождения, когда душа сбрасывает цепи, привязывающие ее к материальному миру, и обретает божественное могущество и силу.

В первом томе своего труда «Откровение Гермеса Трисмегиста»[8] Фестюжьер проанализировал настроения той эпохи (примерно II век нашей эры), когда были написаны «Асклепий» и дошедшие до нас в составе Герметического свода трактаты. Внешне это был мир прекрасно организованный и стабильный. Pax Romana достигла пика эффективности, смешанным населением империи управляла умелая бюрократия. Грандиозная сеть римских дорог прекрасно обеспечивала связи внутри империи. Образованные слои впитывали греко-римскую культуру, основанную на системе семи свободных искусств. Но духовное состояние этого мира было не так благополучно. Мощные интеллектуальные усилия греческой философии выдохлись, пришли к застою, к тупику — возможно, из-за того, что греческая мысль так и не сделала решающего шага к экспериментальной проверке своих гипотез — шага, который будет сделан только пятнадцать веков спустя, при возникновении современного научного мышления в XVII веке. Мир II века устал от греческой диалектики, которая, казалось, не приводила ни к каким надежным результатам. Платоники, стоики, эпикурейцы могли лишь повторять теории своих школ, нисколько не продвигаясь вперед, а догматы этих школ, сжатые в форму учебного пособия, стали основой философского образования по всей империи. Философия герметических сочинений — в той мере, в какой она

греческого происхождения, — принадлежит к тому же стандартному типу, с его эклектичной смесью платонизма, неоплатонизма, стоицизма и других школ греческой мысли.

Но люди II века страстно стремились познать реальность, получить ответ на ее проблемы, который не могло дать обычное образование. В поисках ответа они обратились к интуитивному, магическому, мистическому. Поскольку разум, судя по всему, потерпел неудачу, они стремились культивировать Nous — внерассудочный ум. Философия была им нужна не ради диалектических упражнений, а для достижения непосредственного познания Божества и смысла мира — короче говоря, как гнозис, к которому ведет аскетическая дисциплина и благочестивая жизнь. Герметические трактаты, часто составленные в форме диалога между учителем и учеником, обычно завершаются взрывом экстаза, когда адепт наконец достигает просветления и разражается хвалебными гимнами. Просветления он достигает, видимо, вследствие созерцания мира или космоса — вернее, созерцая космос, отраженный в его собственном уме (Nous, или mens): он постигает божественный смысл космоса и получает духовную власть над ним — подобно известным гностическим откровениям или опыту восхождения души сквозь планетные сферы для слияния с божеством. Таким образом, эта религия космоса, подспудно часто присутствующая в греческой мысли, особенно в платонизме и стоицизме, становится в герметизме настоящей религией, культом без храмов и богослужения, практикуемым исключительно в уме, религиозной философией или философской религией, включающей в себя гнозис.

Люди II века были насквозь пропитаны идеей (которую Ренессанс у них перенял), что старое чисто и свято, что древние мыслители были ближе к богам, чем их преемники, суетливые рационалисты. Отсюда сильное оживление пифагореизма в эту эпоху. Они считали более священным и вообще всё далекое и экзотическое[9]; отсюда культ «варварского», индийских гимнософистов, персидских магов, халдейских астрологов, отношение которых к познанию казалось более благочестивым, чем греческое[10]. В плавильном котле империи, где допускались любые религии, познакомиться с восточными культами было очень легко. И наибольшим почетом в эту эпоху пользовались египтяне. Египетские храмы продолжали действовать, и

набожные разыскатели религиозной истины и откровения в греко-римском мире отправлялись в паломничества к какому-нибудь дальнему египетскому храму и проводили там ночь в надежде получить во сне откровение божественных таинств[11]. Вера в то, что Египет — исконная родина всякого знания, что великие греческие философы бывали там и общались с египетскими жрецами, распространилась уже давно, и в обстановке II века очень притягательными оказались древняя и таинственная религия Египта, глубокие, как полагали, познания ее жрецов, их аскетический образ жизни, религиозная магия, которой они (по общему мнению) занимались в подземных помещениях своих храмов. Именно эти проегипетские настроения греко-римского мира отражены в герметическом трактате «Асклепий» с его странными описаниями магии, при помощи которой египетские жрецы одушевляют изваяния своих богов, и с его патетическим пророчеством о неизбежном закате древней египетской религии. «В тот час, — говорит Гермес Трисмегист, якобы египетский жрец, своему ученику Асклепию, — в тот час, устав от жизни, люди перестанут считать мир достойным предметом восхищения и преклонения. Вселенная эта, которая хороша и лучше всех явлений прошлого, настоящего и будущего, окажется под угрозой гибели; люди сочтут ее бременем; и с тех пор подвергнется презрению и небрежению весь мир — несравненное произведение Бога, великолепное строение, составленное из несчетного разнообразия форм всеблагое творение, орудие воли Божьей, который щедро изливает милость на свое создание, в котором всё собрано воедино в гармоническом разнообразии — все явления, достойные благоговения, хвалы и любви»[12]. Так Египет и его магическая религия отождествляются с герметической религией космоса.

Так что легко понять, почему содержание герметических текстов питало в ренессансном маге иллюзию, будто перед ним таинственный, драгоценный рассказ о древнейшей египетской мудрости, философии, магии. Гермес Трисмегист — мифическое имя, связанное с определенным разрядом гностических философских откровений или магических трактатов и рецептов, — для людей Возрождения был реальным лицом: египетским жрецом, который жил во времена глубокой древности и сам написал все эти произведения. А обрывки греческой философии, попадавшиеся ренессансному читателю в этих

книгах и взятые на самом деле из популярных философских учений первых веков нашей эры, только укрепляли его уверенность в том, что перед ним источник древней мудрости, откуда Платон и греки почерпнули лучшие свои познания.

Это грубое историческое заблуждение привело к поразительным результатам.

Возрождение приняло Гермеса Трисмегиста за жившее в глубокой древности реальное лицо и автора герметических текстов, опираясь на безупречные авторитеты, поскольку это убеждение неявно разделяли отцы церкви, прежде всего — Лактанций и Августин. Разумеется, никому бы не пришло в голову сомневаться в правоте этих почитаемых авторов; и более того — тот факт, что и писавший в III веке Лактанций, и писавший в IV веке Августин безоговорочно принимают легенду о Гермесе Трисмегисте, служит примечательным свидетельством известности и значительности герметических текстов и раннего и полного успеха легенды об их авторе.

Процитировав слова Цицерона о пятом Меркурии, который «сообщил египтянам законы и письменность», Лактанций пишет далее в своих «Установлениях», что этот египетский Гермес, «хотя был и человек, но жил очень давно и был вполне сведущ во всяком научении, так что знание многих предметов и искусств стяжало ему имя Трисмегист. Он написал книги, и притом многие, посвященные знанию божественного, где утверждает величие высочайшего и единого Бога и называет его теми же именами, которые используем и мы, — Бог и Отец»[13]. Говоря о «многих книгах», Лактанций, безусловно, имеет в виду и дошедшие до нас герметические сочинения, поскольку несколько раз цитирует некоторые трактаты из Герметического свода и «Асклепия»[14]. Древность, которую Лактанций приписывает Гермесу Трисмегисту и его книгам, видна из его замечания в «De ira Dei» [«О гневе Божьем»], где он говорит, что Трисмегист гораздо древнее, чем Платон и Пифагор[15].

В «Установлениях» Лактанция много других цитат из Гермеса Трисмегиста и ссылок на него. Он, безусловно, считал Гермеса ценным союзником для своей стратегии — использовать языческую мудрость в поддержку истин христианства. В только что приведенной цитате он отмечает, что Гермес, подобно христианам, называет бога «Отец»; и

действительно, в герметических текстах слово «Отец» нередко применяется к верховному существу. Еще примечательней, однако, то, что для обозначения демиурга Гермес использует выражение «Сын Божий». Чтобы продемонстрировать это удивительное подтверждение истины христианства, исходящее от древнейшего автора, Лактанций приводит по-гречески пассаж из «Асклепия» (одна из цитат, сохранивших для нас фрагменты греческого оригинала):

> Гермес, в книге, озаглавленной «Совершенное слово», говорит такие слова: «Господь и Создатель всего, которого мы по праву решили именовать Богом, поскольку он сделал второго Бога доступным зрению и чувствам… Итак, поскольку Он сотворил Его первым и единственным, то и явился Ему прекрасным и исполненным всякого блага; и Он благословил Его, и всецело возлюбил Его как Своего Сына»[16].

«Совершенное слово» («Sermo Perfectus») — верный перевод оригинального греческого названия «Асклепия»[17], и приводимый Лактанцием по-гречески пассаж находит примерное соответствие в нашем латинском переводе. Таким образом «Асклепий», где содержатся фантастическое описание того, как египтяне изготавливают своих идолов, и плач по египетской религии, получает от Лактанция благословение за то, что содержит пророчество о Сыне Божьем.

Герметические авторы использовали выражение «Сын Божий» не только в «Асклепии». В начале «Поймандра», в герметической версии сотворения мира, про акт творения сказано, что он совершен посредством сияющего Слова, которое есть Сын Божий[18]. Говоря о Сыне Божьем как о творящем Слове и цитируя Писание, Лактанций в подтверждение этих христианских представлений ссылается на язычников и указывает, что Логосом Его называют и греки, и Трисмегист. Он, несомненно, имеет в виду пассаж о творящем Слове как о Сыне Божьем из «Поймандра» и прибавляет, что «Трисмегист, тем или иным способом доискавшийся почти до всякой истины, часто описывал великолепие и величие Слова»[19].

Более того, Лактанций считает Трисмегиста одним из важнейших языческих провидцев и пророков, предсказавших приход христианства, поскольку тот говорил о Сыне Божьем и о Слове. В трех

местах «Установлений» наряду со свидетельствами Сивилл о пришествии Христа он цитирует и Трисмегиста[20]. Критики Гермеса Трисмегиста у Лактанция мы не находим нигде. Для него тот всегда остается древнейшим и самым мудрым автором, смысл чьих сочинений согласуем с христианством и чьи слова о Боге-Сыне ставят его в один ряд с Сивиллами как языческого пророка. В пассажах общего характера Лактанций осуждает почитание изображений и высказывает мнение, что используемые магами демоны — это злые падшие ангелы[21]. Но ни то ни другое он не связывает с Трисмегистом, который всегда остается для него уважаемым авторитетом в божественных истинах. Неудивительно, что для ренессансного мага, желавшего остаться христианином, излюбленным отцом церкви стал именно Лактанций.

Но препятствием для желавшего остаться христианином ренессансного мага был Августин, поскольку в своем труде «О граде Божием» («De civitate Dei») он подвергает суровому осуждению то, что «Гермес Египтянин, называемый Трисмегистом» написал об идолах, то есть пассаж в «Асклепий» (обширно процитированный Августином) о том, как египтяне, приверженцы магической религии, одушевляли статуи богов, магическими средствами привлекая в них духов[22]. В отличие от Лактанция Августин приводит не греческий текст «Асклепия», но тот самый латинский перевод, который дошел и до нас и который, следовательно, появился не позднее IV века[23]. Как упоминалось выше, обычно этот перевод приписывался Апулею из Мадавры.

Важен контекст, в котором Августин критикует идолотворческий пассаж в «Асклепии». Перед этим он нападал на магию вообще и на те представления о духах, или демонах (daemones), которых придерживался Апулей из Мадавры[24].

Апулей из Мадавры — разительный пример тех стоявших на высшей ступени греко-римской культуры людей, которые, устав от затасканных наставлений философских школ, искали спасения в оккультном, и прежде всего — в египетском типе оккультного. Родившийся ок. 123 года нашей эры, Апулей получил образование в Карфагене и в Афинах, а позже отправился в Египет, где был

привлечен к суду за занятия магией. Он прославился своим замечательным романом, широко известным под названием «Золотой осел»[25], героя которого ведьмы превращают в осла, и, лишь пережив в животном облике множество мучений, он снова превращается в человека, когда на пустынном береге моря, куда он прибрел, отчаявшись в спасении, в экстатическом видении ему является богиня Изида. В конце концов он делается жрецом Изиды в египетском храме. Общий тон романа, с его морализирующей образностью (поскольку животный облик — это наказание за прегрешение), экстатическим озарением, или инициацией, в финале и египетским колоритом, похож на тон герметических текстов. Хотя Апулей и не был переводчиком «Асклепия», этот трактат ему бы, конечно, показался близок.

Августин называет Апулея платоником и критикует его за представления о воздушных духах, или daemones, которых тот называл посредниками между богами и людьми в трактате «О демоне Сократа». Августин считает такое мнение нечестивым — не потому, что не верит в населяющих воздух духов, или демонов, а потому, что считает их злыми духами, или бесами. Далее он критикует Гермеса Трисмегиста за его похвалы магии египтян, с помощью которой те привлекают этих духов, или демонов, в статуи богов, тем самым или одушевляя статуи, или превращая их в богов. Тут он дословно цитирует пассаж об изготовлении богов из «Асклепия». Затем он обсуждает предсказание грядущего заката египетской религии и плач по ее исчезновению, которые он толкует как пророчество о конце идолопоклонства с приходом христианства. Таким образом, и у него Гермес Трисмегист оказывается пророком пришествия христианства, но во всякой заслуге ему отказано заявлением Августина, что получил он это знание будущего от демонов, которым служил.

> Делая такие предсказания, Гермес говорит как друг этих самых демонских глумлений; и не называет открыто христианства. Так как предстояло уничтожение и прекращение (египетской религии), он ограничивается исполненным своего рода грустью предсказанием этого, оплакивая такое будущее. Он был из числа тех, о которых говорит Апостол, что «разумеете Бога, не яко Бога прославиша или благодариша, но осуетишася помышлении своими, и омрачися неразумное их сердце…»[26].

Однако, продолжает Августин, этот Гермес «многое говорит об истинном Боге», хотя в своем восхищении египетским идолопоклонством был слеп и пророчество о прекращении египетской религии получил от дьявола. Для сравнения он цитирует истинных пророков, в частности Исайю, говорящего: «И потрясутся рукотворенная Египетская от лица Его, и сердца их расслабнут в них»[27].

Августин нигде не упоминает слова Гермеса о «Сыне Божьем», и, возможно, вся его трактовка является отчасти ответом на прославление Гермеса как языческого пророка христианства у Лактанция.

Мнение Августина о Гермесе, разумеется, причиняло затруднения многочисленным благочестивым поклонникам герметических текстов в эпоху Ренессанса. У них было несколько вариантов поведения. Одна линия защиты состояла в том, чтобы утверждать, будто идолопоклоннический пассаж вставил в латинский перевод «Асклепия» колдун Апулей, а в утраченном греческом оригинале Гермеса он отсутствовал. Такую линию выбрали некоторые герметисты XVI века, как будет показано ниже[28]. Но для ренессансного мага магия в «Асклепии» была самой притягательной частью. Как же христианский маг мог обойти Августина? Марсилио Фичино сумел это сделать — он приводит августинову критику и затем ее игнорирует, практикуя, хотя и осторожно, магию. Джордано Бруно выбрал более смелую линию, заявляя, что магическая египетская религия космоса — не только самая древняя, но и единственная истинная религия, которую заслонили и исказили как иудаизм, так и христианство.

В «Граде Божием» есть и другой пассаж о Гермесе Трисмегисте, далеко отстоящий от посвященного египетскому идолопоклонству и находящийся в совершенно ином контексте. Августин говорит о том, что еврейский язык — самый древний, что еврейские пророки и патриархи жили намного раньше любого языческого философа и что их мудрость предшествует египетской.

> Самая достопамятная наука их (египтян), называемая мудростью, что иное была, как не по преимуществу астрономия, которая, как и всякая другая наука подобного рода, обыкновенно имеет значение более для упражнения способностей, чем для просвещения ума

истинною мудростию? А что касается философии, которая якобы учит чему-то такому, от чего люди делаются блаженными: то этого рода занятия процветали в странах тех около времен Меркурия, прозванного Трисмегистом, то есть хотя гораздо раньше греческих мудрецов или философов, однако позже Авраама, Исаака, Иакова и Иосифа, даже позже и Моисея. Ибо оказывается, что в то время, когда родился Моисей, жил только известный великий астролог Атлас, брат Прометея, дед по матери Меркурия-старшего, внуком которого был вышеупомянутый Меркурий Трисмегист[29].

Огромным весом своего авторитета Августин подтверждает глубочайшую древность Гермеса Трисмегиста, который жил «гораздо раньше греческих мудрецов или философов». И, приписав ему любопытную генеалогию, по которой он жил тремя поколениями позже, чем Моисей, Августин затронул вопрос о соотносительном времени жизни Моисея и Гермеса, который потом станет предметом оживленных дискуссий. Жил ли Гермес немногим позже Моисея, хотя и намного раньше греков, как говорит Августин? Был ли он современником Моисея или старше Моисея? Все эти точки зрения найдут сторонников среди позднейших герметиков и магов. Потребность определить время его жизни по отношению к Моисею возникла из-за того сходства с Книгой Бытия, которое поражало всякого читателя герметического «Поймандра».

Дополнительные сведения о Гермесе Трисмегисте можно было получить и от других раннехристианских авторов[30], и прежде всего — от Климента Александрийского, который в поразительном описании процессии египетских жрецов говорит, что певец во главе процессии нес две книги с музыкой и гимнами Гермеса, а астролог нес четыре книги Гермеса о звездах. По ходу описания Климент заявляет, что существует сорок две книги Гермеса, из которых тридцать шесть заключают в себе всю египетскую философию, а остальные шесть посвящены медицине[31]. Маловероятно, чтобы Климент знал какие-то из дошедших до нас герметических сочинений[32], но ренессансный читатель верил, что, читая Герметический свод и «Асклепия», он знакомится с драгоценными остатками той самой грандиозной священной библиотеки, которую описал Климент.

Около 1460 года греческий монах, один из множества агентов по сбору манускриптов на службе Козимо де Медичи, привез из Македонии во Флоренцию греческую рукопись. Она содержала список Герметического свода — не совсем полный, поскольку в нем отсутствовал последний трактат из пятнадцати[33]. Хотя рукописи Платона были уже собраны и ожидали перевода, Козимо приказал Фичино их отложить и, прежде чем приняться за греческих философов, сперва перевести произведение Гермеса Трисмегиста. Об этом нам сообщает сам Фичино: в посвящении Лоренцо де Медичи, открывающем его комментарии к Плотину, он описывает расцвет греческих штудий после приезда на Флорентийский собор Гемиста Плифона и других византийских ученых и то, как ему самому Козимо поручил перевести попавшие на Запад из Византии сокровища греческой философии. Козимо, говорит он, передал ему для перевода сочинения Платона. Но в 1463 году Фичино получил от Козимо распоряжение сперва перевести Гермеса, а затем уже приступать к Платону; «mihi Mercurium primo Termaximum, mox Platonem mandavit interpretandum» [«поручил мне сначала перевести Гермеса Триждывеличайшего, а потом уже Платона»][34]. Фичино завершил перевод в несколько месяцев, еще при жизни старого Козимо (тот умер в 1464 году). Затем он приступил к Платону[35].

Ситуация поразительная. Имеется собрание сочинений Платона, но оно должно ждать перевода, пока Фичино спешно переводит Гермеса — вероятно, потому, что Козимо хочет успеть его прочитать раньше, чем умрет. Какое свидетельство таинственной репутации Триждывеличайшего! От отцов церкви Козимо и Фичино знали, что Гермес Трисмегист гораздо древнее Платона. Им был известен и латинский «Асклепий», разжигавший жажду испить древней египетской мудрости из того же первоисточника[36]. Египет старше Греции; Гермес старше Платона. Все древнее и исконное чтилось Ренессансом как стоявшее ближе к божественной истине; следовательно, Герметический свод надлежало перевести прежде «Государства» или «Пира» Платона. Поэтому его перевод и стал первым переводом Фичино.

Фичино озаглавил свой перевод «Поймандр» — название первого трактата в Герметическом своде, распространенное Фичино на весь

Свод или, точнее, на те первые четырнадцать трактатов, которые были в его рукописи. Перевод он посвятил Козимо, и по посвящению, или, как его называет Фичино, argumentum [предисловию], видны глубокое благоговение и восторг, с которыми он приступал к великолепному откровению древней египетской мудрости.

> На время, когда родился Моисей, приходится расцвет Атласа-астролога, который был братом Прометея-физика и дядей по матери старшего Меркурия, чьим племянником был Гермес Трисмегист[37].

Так начинается argumentum — с не совсем точного пересказа приведенной Августином генеалогии Гермеса, и он сразу помещен в глубокую древность и почти в одно время с Моисеем.

О Меркурии, продолжает Фичино, писали Августин, Цицерон и Лактанций. Он приводит слова Цицерона о том, что Меркурий дал египтянам «законы и письменность», и прибавляет, что он основал город Гермополис. Мудрейший из египетских жрецов, он был по своим обширным знаниям великим философом, по святости жизни и опытности в богослужении — великим жрецом, по знанию и применению законов — достоин царского престола, за что его справедливо прозвали Termaximus, Триждывеличайший[38].

> Его зовут первым автором теологии: ему наследовал Орфей, второй среди древнейших теологов: Аглаофему, посвященному в священное учение Орфея, наследовал в теологии Пифагор, чьим учеником был Филолай, учитель нашего божественного Платона. Итак, существует единая древняя теология (prisca theologia)… берущая начало от Меркурия и достигающая вершины в божественном Платоне[39].

Таким образом, в предисловии к «Поймандру» Фичино впервые приводит генеалогию мудрости, взятую не столько у Гемиста Плифона, который не упоминает Трисмегиста, сколько у отцов церкви — прежде всего у Августина, Лактанция и Климента. Эту генеалогию он повторит многократно: Гермес Трисмегист всегда будет или идти первым или вторым вслед за Зороастром (которого считал первым «древним богословом» [priscus theologus] Гемист Плифон), или делить с Зороастром первое место[40]. Родословие «древней теологии» убедительно демонстрирует крайнюю важность, которую Фичино

придавал Гермесу как fons et origo [истоку и началу] мудрости, откуда непрерывная цепь традиции вела к Платону. Из сочинений Фичино можно привести множество и других цитат, демонстрирующих его абсолютную веру в первенство и значительность Гермеса, и это произвело впечатление на раннего биографа флорентийского философа, который пишет, что «он (Фичино) твердо и уверенно держался мнения, что философия Платона берет начало от философии Меркурия, учение которого ему казалось более близким к доктрине Орфея и в некоторых отношениях к нашей Теологии (то есть к христианству), чем взгляды Пифагора»[41].

Меркурий, продолжает Фичино в предисловии к «Поймандру», написал много книг о познании божественного, в которых излагает сокровенные тайны. Он говорит не только как философ, но порой и как пророк возвещает будущее. Он предвидел гибель древней религии и рождение новой веры и пришествие Христа. Августин предполагает, что Гермес узнал это с помощью звезд или от демонов, но Лактанций уверенно помещает его среди Сивилл и пророков[42].

По этим замечаниям из argumentum (которые мы привели не в переводе, а в пересказе) видно, как Фичино пытается отвести мнение Августина (осуждавшего Гермеса за идолопоклонство в «Асклепии»), подчеркивая благосклонные к его герою взгляды Лактанция. Затем он говорит, что из множества написанных Меркурием произведений особенно божественны два — называемое «Асклепий», переведенное на латынь Апулеем Платоником, и называемое «Поймандр» (то есть Герметический свод), привезенное в Италию из Македонии и переведенное сейчас на латынь им самим по распоряжению Козимо. Он полагает, что изначально оно было написано на египетском, а затем переведено на греческий, чтобы открыть грекам египетские тайны.

Argumentum завершается на экстатической ноте, восходящей к тем гностическим инициациям, с которыми связаны герметические тексты. В этом произведении, полагает Фичино, сияет свет божественного озарения. Оно учит нас, как, возвысившись над обманом чувств и туманом фантазии, обратить ум к Божественному Уму, подобно обращающейся к Солнцу Луне, чтобы Поймандр, то есть Божественный Ум, влился в наш ум и мы могли бы созерцать устройство всех вещей, как они существуют в Боге.

В введении к своему изданию герметических текстов Скотт так излагает отношение к ним Фичино:

> Теория Фичино о соотношении между Гермесом Трисмегистом и греческими философами была основана отчасти на сообщениях ранних христианских авторов, прежде всего Лактанция и Августина, и отчасти — на внутренних свидетельствах Герметического свода и латинского «Асклепия» Псевдо-Апулея. Он видел… что сходство между доктринами Платона и герметическими предполагает какую-то историческую связь между ними; но, признав как общеизвестный факт, что автор герметических текстов был человек, живший примерно во времена Моисея, он перевернул реальное соотношение и решил, что Платон взял свою теологию у Трисмегиста через посредство Пифагора. И его точка зрения, по крайней мере — в основном, была принята теми, кто занимался этим предметом вплоть до конца шестнадцатого века[43].

Дело, несомненно, обстояло именно так, и об этом следует помнить всем исследователям ренессансного неоплатонизма, начавшегося с переводов и сочинений Фичино. Еще недостаточно изучено, как именно повлияло на Фичино благоговейное отношение к герметическим текстам как к древней теологии, к древнему источнику исходящего из Божественного Ума (Mens) просветления; именно оно приведет его к мнению, что первоначальное ядро платонизма — это заимствованный из египетской мудрости гнозис.

Современники разделяли взгляды Фичино на огромное значение герметических текстов, что ясно из популярности его «Поймандра», о которой писал П.О. Кристеллер[44]. Сохранилось множество рукописей «Поймандра» — больше, чем любого другого сочинения Фичино. Напечатан он был впервые в 1471 году, и к концу XVI века вышло шестнадцать отдельных изданий, не считая переизданий вместе с другими произведениями Фичино. Итальянский перевод Томмазо Бенчи был отпечатан во Флоренции в 1548-м. В 1505-м Лефевр д’Этапль издал в одном томе «Поймандра» Фичино и псевдо-апулеевский перевод «Асклепия». Библиография изданий, переводов, сборников герметических текстов и комментариев к ним в XVI веке обширна и сложна[45] и свидетельствует о глубоком интересе и

энтузиазме, которые вызывал Гермес Трисмегист на протяжении всего Ренессанса.

Запрет средневековой церкви на магию загнал ее в темные дыры и углы, где маг тайно занимался отвратительным ремеслом. Иногда его услугами украдкой пользовались и добропорядочные люди. Он вызывал страх, но, конечно же, общество не восхищалось им как религиозным философом. А ренессансная магия, то есть магия реформированная и ученая, всегда отрицавшая любую связь с прежней — невежественной, злой, или черной, нередко была атрибутом уважаемого ренессансного философа. Новый статус магии был, несомненно, связан прежде всего с огромным притоком литературы из Византии, большая часть которой возникла в первые века нашей эры, когда оккультизмом были пропитаны господствующие философские школы. Образованный и внимательный читатель таких авторов, как Ямвлих, Порфирий или даже Плотин, уже не мог считать магию занятием людей невежественных и недостойных. А родословие древней мудрости, для распространения которого так много сделал Фичино, тоже благоприятствовало оживлению магии, поскольку многие prisci theologi [древние теологи] были одновременно prisci magi [древними магами] и реальным временем создания связанных с ними сочинений тоже были оккультистские первые века. Древнейшему Зороастру, иногда делившему с Гермесом первое место в генеалогии мудрости, приписывались «Халдейские оракулы», которые возникли, вопреки тогдашнему мнению, не в глубокой древности, а во II веке нашей эры[46]. Заклинательная магия, которой будто бы учил Орфей, идущий вторым в череде «древних теологов», была основана на орфических гимнах, большая часть которых относится ко II или III веку нашей эры[47]. То есть Гермес Трисмегист был не единственным древнейшим теологом или магом, в датировке священных сочинений которого была совершена грубая ошибка.

Тем не менее в ренессансном возрождении магии центральной фигурой был, скорее всего, именно Гермес Трисмегист. Египет традиционно ассоциировался с самой загадочной и мощной магией, а теперь вдруг стали доступны сочинения египетского жреца, которые доказывали его необычайное благочестие и подтверждали высокое мнение о нем и отца церкви Лактанция, и высочайших авторитетов,

считавших его предшественником Платона. Почти несомненно, что именно открытие Герметического свода, доказавшего благочестие Гермеса и поставившего его в тесную связь с господствовавшим платонизмом, и реабилитировало трактат «Асклепий», осужденный Августином за дурную бесовскую магию. А исключительно высокое место, отведенное Гермесу Трисмегисту в эту эпоху, реабилитировало, в свою очередь, Египет и его мудрость в целом и тем самым — магию, с которой эта мудрость была связана.

Глава II

«Поймандр» и «Асклепий» в восприятии Фичино

В этой главе я дам краткий пересказ четырех трактатов Герметического свода, выбранных из тех четырнадцати, которые перевел Фичино и которым он дал общее заглавие «Поймандр». Я буду приводить самое важное из комментария Фичино к этим текстам и постараюсь передать его благоговейное изумление перед теми прозрениями в ветхо- и даже новозаветные истины, которые, как ему казалось, он встречал у этого древнейшего египетского автора. И в конце я дам краткий пересказ «Асклепия». Возможно, тогда читатель получит какое-то представление о двух книгах, которые Фичино в предисловии к «Поймандру» называет «божественными книгами» Гермеса Трисмегиста, имея в виду «О силе и мудрости Бога» (четырнадцать трактатов «Поймандра») и «О божественной воле» («Асклепий»). Я полагаю, что правильно понять ренессансное отношение к магии, основывавшееся на «Асклепии», можно лишь в свете того исключительного благочестия и знания божественных вещей, которые ренессансный читатель усматривал в «Поймандре».

Читателя, который заинтересуется этими текстами в их реальном качестве, то есть как памятниками языческого гностицизма первых веков нашей эры, можно отослать к четырехтомному труду Фестюжьера «La revelation d'Hermes Trismegiste», где дан исчерпывающий обзор их философских источников и блестяще воссоздана общественная и религиозная обстановка той эпохи[48]. Возможно, авторы этих текстов использовали какие-то еврейские источники[49] наравне с тогдашней эллинистической философией, и поскольку на самом деле они жили уже в христианскую эпоху, то могли слышать что-то и о христианстве, и о христианском «Сыне Божием»[50]. Но для нашей задачи критические и исторические аспекты исследования герметической литературы не имеют значения,

поскольку они были совершенно не известны ни Фичино, ни его читателям, и мы постараемся прочесть эти тексты так, как их читал Фичино, а вслед за ним все Возрождение, — то есть как откровение наидревнейшей египетской мудрости, полученное из уст автора, жившего задолго до Платона и до Христа. Чтобы не разрушать эту иллюзию, я буду называть пять разбираемых трактатов их «египетскими» названиями, а их автора — «Гермесом Трисмегистом». Дело в том, что, по-моему, лишь разделив, хотя бы отчасти, колоссальное заблуждение относительно глубокой древности и египетского происхождения этих текстов, можно почувствовать то поразительное впечатление, которое они производили на ренессансного читателя.

Но прежде чем погрузиться в эту великую египетскую иллюзию — несколько критических замечаний.

На самом деле эти тексты написаны множеством неизвестных авторов и, несомненно, в самое разное время. Даже и отдельные трактаты нередко составлены из нескольких разнородных кусков. Соответственно, и содержание их очень разнообразно, а часто и противоречиво. Никакой последовательной системы идей из совокупности этих текстов не извлечешь. Но они и не задуманы как система рационально продуманной философии. Это рассказы о душах, которые ищут откровения, постижения божественного уровня бытия, личного спасения, гнозиса, — надеясь не на личного Бога или Спасителя, а на религиозное отношение к мирозданию. Именно религиозность, свидетельство о личном религиозном опыте и придает герметическим текстам то единство, которого они совершенно лишены в качестве идейной системы.

Картина мира, которая принята в этих текстах за очевидные предпосылки, — всегда астрологическая, даже если это прямо и не сказано. Материальный мир подчинен власти звезд и семи планет — «Семи Управителей». Законы природы для религиозного гностика — это астрологические законы, и они составляют основу его религиозного опыта.

Но в отношении к подвластному светилам миру у разных герметических авторов есть принципиальное различие. Фестюжьер распределил эти тексты по двум типам гнозиса — пессимистическому

и оптимистическому[51]. Для гностика-пессимиста, или дуалиста, отягощенный роковым влиянием звезд материальный мир зол по самому своему существу; от этого мира надо уйти с помощью аскетической жизни, избегая, насколько возможно, всякого контакта с материей, пока избавленная от тяжести душа не подымется сквозь планетные сферы, освобождаясь по мере восхождения от их злых влияний, на свою истинную родину в нематериальном божественном мире, А для гностика-оптимиста материя пронизана божеством, земля живет и движется благодаря божественной жизни, звезды — это живые божественные существа, солнце светит божественной силой, все части Природы благи, поскольку все это — части Божества.

Нижеследующий пересказ пяти герметических текстов — это отчасти конспект, отчасти прямые цитаты[52]. Многое я пропустила, а кое-где слегка изменила порядок. В этих текстах много повторов и много смутного; я постаралась передать их суть как можно короче.

1. Египетская Книга Бытия

«Поймандр»

[Герметический свод I[53]; отчасти оптимистический, отчасти дуалистический гнозис]

Поймандр, то есть Nous, или божественный Mens (Ум), является Трисмегисту, когда все его телесные ощущения были притуплены, как в тяжелом сне. Трисмегист выражает желание понять природу вещей и постичь Бога.

Облик Поймандра меняется, и Трисмегисту открывается беспредельная картина, сплошь состоящая из сияния. Затем появляется сумрак и тьма, откуда исходит некий огонь и раздается неописуемый звук, подобный реву. Из света излетает святое Слово, и беспримесный огонь вырывается из влажной сферы ввысь, и воздух благодаря своей легкости следует за огненным языком. «Этот свет, — говорит Поймандр, — это я, Ум, твой Бог… А исходящее из Ума лучезарное Слово — это Сын Божий».

Тогда Трисмегист видит в себе самом, в собственном уме свет и бесчисленное количество сил, безграничный мир и огонь, окруженный превеликой силой. Он спрашивает Поймандра, «из чего возникли природные элементы», и Поймандр отвечает: «Из воли Божией, принявшей в себя Слово… И Ум-Бог, который есть жизнь и свет, сотворил иной созидающий ум — Демиурга, бога огня и дыхания, который создал затем Семь Управителей, объемлющих своими кругами чувственный мир». Слово соединилось с Умом-Демиургом, так как он обладает той же сущностью, а Ум-Демиург, соединенный со Словом, движет Семью Управителями, от которых зависит низший мир элементов.

После того как Ум-Демиург-Слово из огня и дыхания создал семь Управителей и привел их в движение, приходит очередь рассказу о

сотворении человека, которое было непосредственным действием Ума-Отца.

«Но Ум, Отец всего сущего, который есть жизнь и Свет, породил человека, подобного Ему Самому, и возлюбил его, как Собственное дитя. Своею красотою Человек воспроизводил образ Отца; Бог действительно полюбил свое подобие и отдал Человеку все свои творения. Но Человек, увидев в огне плоды творения Демиурга, также возжелал творить и получил на это соизволение Отца. Войдя в мир творчества, где ему дана была полная власть, он увидел творения своего брата, а Управители полюбили его, и каждый из них дал ему часть своей природы. Тогда, познав их сущность и причастившись их природе, он возжелал преодолеть границы кругов и возвыситься над могуществом того, кто властвует над огнем. И сей властитель мира и существ смертных и бессловесных через всеобщие связи и крепкое устройство кругов показал Природе, находящейся внизу, прекрасный образ Бога. Пред этой чудесной красотой, где все энергии семи Управителей были соединены в форму Бога, Природа улыбнулась от любви, узрев отражение благолепия Человека в воде и его тень на земле. И он, увидев в Природе изображение, похожее на него самого, — а это было его собственное отражение в воде, — воспылал к ней любовью и возжелал поселиться здесь. В то же мгновение, как он это возжелал, он это и совершил и вселился в бессловесный образ. Природа заключила своего возлюбленного в объятия, и они соединились во взаимной любви».

Получив смертное тело, чтобы жить с Природой, человек — единственный из всех земных существ — имеет двойную природу: смертен телом, бессмертен по своей сущности. По сути бессмертный и властелин всех вещей, человек из-за своего тела стал причастен смертности, он подчинен судьбе, он раб космических сфер. «Вот то, что до сего времени было сокровенным таинством. Природа в соединении с Человеком совершила самое удивительное из чудес. Человек состоял, как я тебе говорил, из воздуха и огня, как Семь Управителей; Природа, будучи не в состоянии ждать, не остановилась на этом и породила семь человек, тоже муже-женщин, возносящихся к небу». Рождение этих семи человек произошло следующим образом. Земля была началом женским, вода — животворящей стихией, огонь довел вещи до зрелости, а из эфира Природа получила дыхание жизни,

и она произвела на свет тела по образу человека. А человек из жизни и света, которыми он прежде был, превратился в душу и разум: жизнь стала душой, свет — разумом. И все существа чувственного мира оставались в этом состоянии до завершения периода.

Когда период был завершен, продолжает Поймандр, вселенская связь была развязана по воле Бога. Человек и все животные, до сих пор двуполые, разделились на два пола, и Бог произнес слово: возрастайте и умножайтесь. Тогда Провидение с помощью судьбы и космических сфер установило поколения. И все живое стало размножаться, согласно своему роду.

Поймандр говорит Трисмегисту, как построить свою жизнь в свете той тайны, которая была ему доверена. Он должен познать себя, потому что «кто знает себя, идет к себе», то есть к своей истинной природе. «Ты — свет и жизнь, подобно Богу-Отцу, от которого рожден человек. Если ты познаешь себя как созданного из света и жизни… ты вернешься к жизни». Только человек, обладающий умом (не все люди им наделены), может познать себя таким образом. И Трисмегист должен вести чистую и святую жизнь и снискивать милость Отца сыновней любовью, благословениями и гимнами.

Трисмегист благодарит Поймандра за то, что тот все это ему раскрыл, но он хочет узнать и о «вознесении». Поймандр объясняет, что со смертью смертное тело разлагается на телесные элементы, но духовный человек возносится сквозь сферы, оставляя в каждой сфере часть смертной природы и заключенное в ней зло. И затем, очищенный от всего, что было вложено в него сферами, он входит в «огдоадическую» [восьмую] природу, слышит, как Власти поют гимны Богу, и смешивается с этими Властями.

Поймандр оставляет Трисмегиста, который обрел силу, и познал Природу Всего, и имел великое видение. Трисмегист начинает проповедовать людям, призывает их оставить заблуждения и обрести бессмертие.

И Трисмегист «запечатлел в глубине души благодеяния Поймандра»[54].

Фичино был поражен удивительными параллелями между Книгой Бытия и этим трактатом. В комментарии к нему он пишет: «Кажется, здесь Меркурий говорит о тайнах Моисея». И дальше делает

напрашивающиеся сопоставления. Моисей видел тьму над бездною и дух Божий, носящийся над водами — Меркурий видит тьму и Слово Божие, согревающее влажную природу. Моисей говорит о творческой силе Слова Божьего. Меркурий утверждает, что сияющее Слово, освещающее все вещи, — это Сын Божий. И если только можно признать за рожденным до Воплощения человеком такое ведение, то Меркурий видел, как Сын рождается от Отца и Дух исходит от Отца и Сына. Он видел, как мир был сотворен божественным Словом и человек создан по образу Божию, а потом — падение человека из умопостигаемой сферы в тело. Он даже пользуется почти теми же словами, что и Моисей, когда говорит о заповеди Бога живым существам возрастать и умножаться. Затем он учит нас, как снова подняться до той умопостигаемой и бессмертной природы, от которой мы отпали. Моисей был законодателем евреев, Меркурий — египтян, и он дает своей пастве священные наставления, чтобы люди жили, хваля всеобщего Отца гимнами и благодарениями, и созерцали жизнь и свет[55].

Это резюме комментария Фичино к «Поймандру» показывает, что самое сильное впечатление в этом тексте на него произвело сходство с Моисеем (а не с Платоном). И он, видимо, решил, что отцам церкви было так важно определить время жизни Трисмегиста относительно Моисея именно потому, что он кажется египетским Моисеем. Над этими удивительными вещами Фичино размышлял и позже; в «Платоновском богословии» («Theologia Platonica») он даже осмеливается предположить, что Гермес Трисмегист и Моисей — это одно лицо. После обсуждения рассказа о сотворении мира в «Тимее» Фичино пишет: «Яснее об истоках происхождения мира учит Триждывеличайший Меркурий. И мы не должны изумляться познаниям этого человека, если этот Меркурий и Моисей — одно лицо, как доказывают предположения историка Артапана»[56].

И Трисмегист даже лучше, чем Моисей, потому что он задолго до Воплощения знал, что творящее Слово — это Сын Божий. «Этот (Моисей) возвещает, что все сотворено могущественным Словом Господа, а тот (Меркурий) утверждает, что то сияющее Слово, которое все просвещает… — это Сын Бога». Вероятно, Фичино имеет здесь в виду параллель с началом Евангелия от Иоанна. Поспешно переводя «Поймандра» для Козимо, он, наверное, понял, как прав был

Лактанций, когда говорил, что Трисмегист «так или иначе доискался почти до всех истин» и «часто описывал возвышенность и величие Слова», называя его «Сын Божий», не только в «Поймандре», но и в «Асклепии».

Вот так оказывается окружен аурой святости автор египетской Книги Бытия, похожий на Моисея, предвещающий христианство, проповедующий набожную жизнь в любовной преданности Богу-Отцу.

Тем не менее совершенно очевидно, что есть и принципиальные различия самого разного рода между моисеевой и египетской Книгами Бытия — различия, которые Фичино симптоматичным образом не отмечает. Особенно сильны эти различия в рассказе о природе человека и о его падении.

Действительно, в моисеевой Книге Бытия, как и в египетской, сказано, что человек был сотворен по образу Бога и получил власть над всем творением, но у Моисея нигде не сказано, что это значит, будто Адам был сотворен как существо божественное и обладал божественной творческой силой. Этого не говорится об Адаме даже тогда, когда он ходит с Богом в Эдемском саду до грехопадения. Когда Адам, соблазненный Евой и змеем, захотел вкусить от древа познания и стать как Бог, это было грехом непослушания, в наказание за который Адам был изгнан из рая. А в египетской Книге Бытия только что сотворенный человек, видя только что сотворенных Семь Управителей (планеты), от которых зависят все вещи, тоже хочет творить, сделать что-то подобное. И это не названо грехом непослушания[57]. Он допущен в сообщество Семи Управителей, которые его любят и наделяют своей силой. Этот египетский Адам — больше, чем просто человек; это божественное существо, принадлежащее породе звездных демонов, тварных правителей дольнего мира. Он даже назван «братом» творящего Слова-Демиурга — Сына Божьего, «второго бога», управляющего движением светил.

Он пал, но это падение есть проявление его силы. Он может спуститься сквозь космические сферы, разодрать их оболочки и явить себя Природе. Он делает это по собственной воле, движимый любовью к прекрасной Природе, сотворению и управлению которой он сам помогал, будучи сопричастен природе Семи Управителей. Его подвигла на это любовь к собственному образу, отраженному в лице Природы (как Бог возлюбил человека, увидев в нем собственный

прекрасный образ). И Природа признает его силу, силу Семи Управителей в нем, и сочетается с ним в любви.

Правда, падение ведет и к утратам: спустившись к Природе и облекшись в смертное тело, человек отдает это смертное тело, свою смертную часть, под власть звезд. И разделение на два пола (после примечательного периода, когда существовали семь бесполых людей, порожденных человеком и Природой) тоже было, возможно, наказанием за падение. Но бессмертная часть человека остается божественной и творческой. Он состоит не из человеческой души и тела, а из божественной, творческой, бессмертной сущности и тела. И эту божественность, эту силу он заново обретает, узрев с помощью Поймандра божественный Ум, который подобен его собственному божественному уму. Поймандр оставляет Трисмегиста, после того как тот *обрел силу,* и познал Природу Всего, и имел великое видение.

Короче говоря, египетское «Бытие» рассказывает о сотворении и падении божественного человека, человека, в самых своих истоках тесно связанного со звездными демонами, человека-мага. Египетская Книга Бытия прекрасно согласуется со знаменитым прославлением человека как великого чуда в «Асклепии» (с чего Пико делла Мирандола начнет свою речь «О достоинстве человека»):

> Итак, о Асклепии, человек есть великое чудо, существо, достойное преклонения и почестей. Ибо он достигает божественной природы, как если бы он сам был богом; он близок роду демонов, зная, что имеет общее с ними происхождение; он презирает человеческую часть своего естества, уповая на другую, божественную свою часть[58].

2. Египетское Возрождение

«Тайная проповедь Гермеса Трисмегиста Тату на горе»

[Герметический свод XIII[59]; дуалистический гнозис]

Тат просит своего отца Трисмегиста открыть ему учение о возрождении, ибо его дух уже закален против наваждений мира и готов к последнему посвящению. Трисмегист говорит, что возрожденный человек рождается от Мудрости в Молчании и от семени Истинного Блага, посеянного Волей Божьей. Человек, родившийся таким образом вновь, будет «богом, сыном Божиим, всем во всём, состоящим из всех Сил». Сам Трисмегист уже испытал возрождение. Тат, все более воодушевляясь, просит отца поделиться опытом. «Кто осуществляет возрождение?» — спрашивает он и слышит ответ: «Сын Божий, волею Божьей человек, подобный всем другим». На вопрос Тата: «Что есть истина?» — Трисмегист отвечает, что истина — это то, что «не испорчено, безгранично, бесцветно, бесформенно, неподвижно, обнажено, испускает сияние, может быть постигнуто только самим собой; неизменное Благо, Бесплотное». Истина непостижима с помощью чувств; человек может постигнуть ее лишь через проявления ее силы и энергии, и только если он способен постичь рождение в Боге. «Неужели мне это недоступно, Отец?» — вопрошает Тат, на что Трисмегист говорит, что он должен приблизить это, и оно явится; возжаждать, и это произойдет; усыпить в себе плотские чувства, и божество в нем родится; очистить себя от «иррациональных кар материи». Эти «кары» ужасны, и им нет числа, а главные двенадцать суть следующие: Невежество, Уныние, Невоздержанность, Вожделение, Несправедливость, Алчность, Хитрость, Зависть, Обман, Гнев, Опрометчивость, Коварство. Поскольку человек — пленник своего тела, то все эти кары причиняют внутреннему человеку страдания посредством чувств.

И тогда Тат погружается в благоговейное молчание и совершается его возрождение; в него входят Власти Господа и изгоняют из его тела Кары. Невежество сменяется Знанием, Уныние — Радостью, Невоздержанность — Воздержанием, Вожделение — Самообладанием, Несправедливость — Справедливостью, Алчность — Щедростью, Ложь — Истиной. Вместе с Истиной приходит Благо, в

сопровождении Жизни и Света, и все остальные Кары покидают тело. Так под действием десятерицы Властей исчезает двенадцатерица Кар.

После того как возрождение Тата свершилось, Трисмегист выводит его из «шатра» (Фичино переводит это слово как «tabernaculum»), в котором он до этого находился и который образован зодиакальным кругом. Как объясняет Фестюжьер, двенадцать пороков, или «кар», исходили от знаков зодиака, подавлявших Тата, когда он был еще материален и находился под властью материи. Фестюжьер сравнивает этот эпизод с восхождением сквозь сферы в «Поймандре», где посвящаемый по мере продвижения вверх освобождается от семи пороков, исходящих от семи планет[60]. Таким образом, кары материи — суть влияние звезд, и в акте возрождения их вытесняют Добродетели, они же — Божественные Власти, которые освобождают душу от материальной тяжести неба и его влияний. Власти суть Единое в Слове, а возрожденная душа сама становится Словом и Сыном Божиим[61].

Трисмегист приобщил Тата к опыту, через который прошел сам. Власти, вошедшие в Тата, поют Гимн Возрождения:

> Да услышит этот гимн вся природа… Я буду воспевать Господа мироздания, Всеединого. Откройтесь, небеса, смирите свое дыхание, о ветры, да примет бессмертный круг Господа слово мое… Воспевайте Всеединого, Власти, которые во мне… Я воспеваю тебя. Отче, энергия Властей моих; я воспеваю тебя, Боже, сила моих энергий… Вот что возглашают Власти, которые во мне… Вот что возглашает человек, тебе принадлежащий, возглашает через огонь, воздух, землю, воду, через Дух, через все твое творение…

В комментарии к этому трактату[62] Фичино сравнивает изгнание кар (ultores) и их вытеснение Властями Бога (Potestates Dei) с христианским опытом возрождения во Христе, Слове и Сыне Божием. Действительно, этот гностический опыт, как замечает Фестюжьер[63], очень похож на дар божественной благодати, избавляющий от детерминизма звезд.

Я помещаю здесь перечень Кар и Властей, как они представлены в латинском переводе Фичино. Он перевел «Неумеренность» как «Непостоянство» и забыл включить в текст своего перевода Вожделение, хотя в комментарии упомянул эту Кару под именем

Роскоши (Luxuria). Сила, противопоставленная этой последней, должна была бы быть Castitas (Целомудрие) или Fortitudo (Стойкость) — однако перечень Властей Фичино в своем комментарии не приводит.

Кары — Власти
Ignorantia (Невежество) — Cognitio Dei (Богопознание)
Tristitia (Уныние) — Gaudium (Радость)
Inconstantia (Непостоянство) — Constantia (Постоянство)
Cupiditas (Алчность) — Continentia (Умеренность)
Luxuria (Роскошь) — Castitas (Целомудрие)?
xxx — Fortitudo (Стойкость)?
Injustitia (Несправедливость) — Justitia (Справедливость)
Deceptio (Хитрость) — Veritas (Истина)
Invidia (Зависть) — Bonum (Добро)
Fraus (Лживость) — Lumen (Свет)
Ira (Гнев) — Vita (Жизнь)
Temeritas (Опрометчивость) — xxx
Malitia (Коварство) — xxx

Это евангелие от Гермеса Трисмегиста имело, должно быть, огромное значение для Фичино, который испытывал настоящий ужас перед звездами. И здесь, как и в сотворении мира Словом в «Поймандре», Фичино, наверное, увидел параллель к Евангелию от Иоанна: «В Нем была жизнь; и жизнь была свет человеков», и тем, которые приняли Его, «дал власть быть чадами Божиими»[64].

3. Египетское размышление о Вселенной в Уме

«Ум к Гермесу»

[Герметический свод XI[65]; оптимистический гнозис]

(На протяжении всего трактата Ум обращается к Гермесу)

Вечность есть Могущество Бога, и творение Вечности есть мир, который не имеет начала, но пребывает в непрерывном становлении благодаря работе Вечности. Поэтому ничто из сущего в Вечности никогда не погибнет и не будет разрушено, ибо Вечность нетленна.

И все это великое тело мира есть душа, исполненная разума и Бога, который заполняет ее внутри и снаружи и оживляет Вселенную.

Созерцай через меня (то есть через Ум) мир и его красоту. Посмотри на иерархию семи небес и на их порядок. Смотри, как все сущее полно света. Посмотри на землю, помещенную в центре Вселенной, на эту великую кормилицу, которая питает всех земных существ. Все заполнено душой, и все существа находятся в движении. Кто создал все это? Единый Бог, ибо Бог Один. Ты видишь, что мир всегда только один, солнце одно, луна одна, божественная деятельность одна; и Бог тоже Один. И раз все живет и жизнь тоже одна, то и Бог, без сомнения, Один. Только действием Бога все вещи приходят в бытие. Смерть есть не разрушение тех стихий, которые были соединены в теле, но разрыв их союза. Это изменение называют смертью, потому что вместе с ним разлагается тело, но я говорю тебе, мой дорогой Гермес, что существа, разлагающиеся таким образом, лишь преобразуются.

Все пребывает в Боге, но не как то, что находится в каком-либо месте, а как то, что находится, например, в бестелесной способности воображения. Ты можешь судить об этом по своему опыту. Прикажи душе своей отправиться в Индию, пересечь океан; и в одно мгновение она окажется там. Прикажи ей подняться в небо, и ей не нужны будут крылья; ничто ее не остановит. И если ты пожелаешь прорваться сквозь свод Вселенной и увидеть то, что вне мира — если там что-нибудь есть, — ты можешь это.

Посмотри, какое у тебя могущество, какая у тебя скорость. Именно так ты и должен думать о Боге: все сущее — мир, самого себя, Вселенную — он заключает в себе, подобно мыслям. А потому, если ты не сделаешь себя равным Богу, ты не сможешь его постигнуть, ибо подобное понимается только подобным. Увеличь себя до неизмеримой величины, избавься от тела, пересеки все времена, стань Вечностью, и тогда ты постигнешь Бога. Поверь, что для тебя нет ничего невозможного, считай себя бессмертным и способным познать все, все искусства, все науки, природу всех живых существ. Вознесись выше

всех высот, спустись ниже всех глубин. Собери в себе все ощущения от вещей сотворенных, огня и воды, сухого и влажного. Представь себе, что ты одновременно везде, на земле, в море, в небе; что ты еще не родился, что ты в утробе матери, что ты молодой, старый, мертвый, после смерти. Если ты охватишь своей мыслью все сразу — времена, места, вещи, качества, количества, — ты сможешь постигнуть Бога.

Не говори теперь, что Бог невидим. Не говори так, ибо что же более явно, чем Бог? Он создал все только для того, чтобы ты мог видеть Его сквозь все существующее. Ибо в этом чудесная власть Бога — являть себя во всех существах. Ведь нет ничего невидимого, даже и в бестелесном. Ум становится видим в акте мышления, Бог — в акте творения.

Комментарий Фичино к этому тексту представляет собой лишь краткое резюме.

Читатель заметит, что это египетское откровение, по типу мировоззрения, на котором оно основано (явно оптимистический гнозис), принципиально отличается от предыдущего откровения (относящегося к гнозису пессимистического типа). В откровении Гермеса Тату материя представлялась злом, а акт возрождения состоял в освобождении из-под ее власти благодаря вхождению в душу божественных Властей, или Добродетелей. Здесь же мир благ, ибо полон Бога. Гнозис — это отражение мира в уме, чтобы познать Бога, этот мир сотворившего.

Но и пессимистический гнозис, представленный в тексте о возрождении Тата, также предполагает отражение мира в уме. После своего возрождения Тат воззвал к Богу с помощью тварных сил и стал Вечностью, Эоном, как и здесь. Таким образом, принцип отражения мира в уме входит в оба типа гнозиса, хотя и осмысляется в них по-разному. В первом случае адепт освобождается от сил зла, заключенных в материи, с помощью видения, которому, следовательно, придается важное этическое значение. Во втором случае перед нами скорее пантеистическое миропонимание: откровением здесь оказывается явление Бога в природе; материальный мир насквозь божествен, и гнозис состоит в том, чтобы охватить его целиком, таким, какой он есть, и удерживать его в своем уме.

Однако ренессансному энтузиасту, верившему в то, что оба текста созданы одним человеком — древним египтянином Гермесом Трисмегистом, эти различия вряд ли бросались в глаза.

4. Египетская философия Человека и Природы: движение Земли

«Гермес Трисмегист говорит Тату о всеобщем Уме»

[Герметический свод XII[66]; оптимистический гнозис]

— Ум, о Тат, исходит из самой сущности Бога. В человеке этот Ум есть Бог, и поэтому некоторые люди суть боги, и их человечность граничит с божественностью. Человек, если им не руководит ум, опускается до состояния животных. Все люди пребывают во власти судьбы, но те, кто владеет словом, кто ведом умом, подчинены ей иначе, нежели все прочие. Ум и слово — два дара, полученных человеком от Бога, — равноценны бессмертию. Человек, который правильно распоряжается этими дарами, ничем не отличается от бессмертных.

Мир — это тоже Бог, образ наивысшего Бога. Мир объединен с Богом и хранит в себе порядок и волю Отца; он есть полнота жизни. И нет в нем ничего, во все времена, которые по воле Отца повторяются вновь и вновь, что не было бы живым. Отец пожелал, чтобы мир был живым столь долго, сколько он будет удерживать его в целости. Следовательно, мир неизбежно есть Бог. Как же может быть, чтобы в том, что есть Бог и образ Вселенной, были мертвые вещи? Ведь смерть есть разложение, а разложение — гибель; а как может погибнуть то, что от Бога?

— Но, отче, разве живые существа, которые суть в мире, не умирают, хотя и являются частью мира?

— Молчи, мой сын, ибо ты введен в заблуждение именем явления. Живые существа не умирают, но, будучи сложными телами, распадаются. Это не смерть, но разделение составных частей. Его цель состоит не в уничтожении, а в обновлении. Что такое энергия жизни? Разве не движение? Есть ли в мире что-либо неподвижное? Нет.

— Но ведь земля, по крайней мере, кажется неподвижной?

— Нет. Напротив, из всех существ только она одна одновременно неподвижна и подвержена множеству движений. Не нелепо ли считать неподвижной ее, кормилицу всех существ, рождающую все сущее, — ведь без движения родить невозможно. Все без исключения, что есть в мире, пребывает в движении, и все, что движется, — живое. Взгляни же на порядок и красоту мира и увидишь, что он живой и вся материя полна жизни.

— Значит, Бог есть в материи, сын мой?

— А где могла бы находиться материя, если бы она существовала отдельно от Бога? Если бы она не была вовлечена в творчество, разве не была бы она бесформенной массой? А если она вовлечена в творчество, то кем? Действующие в ней энергии суть части Бога. Знай, что все, что ни есть: материя, тела, вещества, — все это энергии Бога, который есть Вселенная. Во Вселенной нет ничего, что не было бы Богом. Чти слово сие, сын мой, и воздавай ему должное служение.

Комментарий Фичино и на этот раз почти сводится к краткому резюме.

Трактат представляет собой еще один образец «египетской» философии оптимистического гнозиса и содержит дословные совпадения с другими текстами Свода. Четко сформулирован основной догмат: человек божествен благодаря присутствию в нем ума, а гнозис есть превращение человека в бога (каковым он изначально и является) с тем, чтобы видеть Бога.

Центральность таких тем, как божественность, вечность и жизнь, которой наполнен весь мир и вся материя, также является отличительной чертой «египетской» естественной философии (оптимистического гнозиса). В этом божественном и живом мире ничто не умирает и все пребывает в движении, в том числе и земля.

Итак, божественный человек через свой божественный ум оказывается приобщен к Уму, заполняющему весь живой мир

божественной природы. Такая философия, как мы увидим в «Асклепии», идеально соответствует концепции Человека-Мага.

5. Египетская религия

«Асклепий»[67], или «Совершенное Слово»

[Вероятно, правильно второе название: по крайней мере, Лактанций называет этот трактат «Совершенной проповедью»; оптимистический гнозис]

Гермес Трисмегист, Асклепий, Тат и Аммон встречаются в египетском храме. Никто больше не был допущен к беседе, дабы проповедь, исполненная божественного величия, не была осквернена слишком большим числом слушателей. Когда в святилище воцарилась благоговейная тишина и оно наполнилось присутствием Бога, божественная любовь (divinus Cupido)[68] заговорила устами Гермеса.

— Все нисходит с неба, от Единого, который есть Вселенная, через небесного посредника. Внимай этим словам, напрягая всю силу своего божественного ума, ибо учение о божественном подобно бурному потоку, неудержимо низвергающемуся с высот. От небесных тел по всему миру распространяются истечения — через души каждого вида и каждой особи, от одного края природы и до другого. Бог сделал так, чтобы природа была вместилищем всех форм. И природа, воплощая эти формы посредством четырех элементов, создала все разнообразие существ вплоть до неба.

Всякий вид воспроизводится в каждой своей особи, будь то демоны, люди, птицы, звери и т. д. Представители человеческого рода различны; сойдя с высот, где они общались с демонами, люди вступают в отношения с другими видами тварей. Тот человек близок к богам, который, благодаря духу, связующему его с богами, соединяется с ними религией, исходящей от небес.

Итак, о Асклепий, человек есть великое чудо (magnum miraculum), существо, достойное преклонения и почестей. Ибо он достигает божественной природы, как если бы он сам был богом; он близок роду демонов, зная, что имеет общее с ними происхождение; он презирает человеческую часть своего естества, уповая на другую, божественную свою часть[69].

Человек соединен с богами своим божественным умом, но в то же время, по небесному замыслу, он связан и со всеми иными существами узами любви. Этого союза с богами удостаиваются не все люди, а лишь те, кто наделен способностью восприятия божественного. Из всех существ только человек обладает двойственной природой — одна его часть подобна Богу, а другая составлена из стихий. Причина же того, почему человек был осужден на такую двойственность, заключается в следующем.

Когда Бог сотворил второго бога, Он восхитился красотой сотворенного и полюбил его как порождение Своей божественности[70] («как Своего Сына», согласно Лактанцию, который приводит это место как пророчество Гермеса о христианстве[71]). И тогда Он возжелал, чтобы кто-либо иной мог созерцать сотворенное им, и создал человека. Поскольку человек не мог бы управлять миром, не будучи облечен в материальную оболочку, Бог дал ему тело. Таким образом, человек получил двойное происхождение, с тем чтобы он мог и созерцать вещи небесные, и вместе с тем заботиться о вещах земных и направлять их.

Говорят, что души богов состоят целиком из ума, но это верно только в отношении высших богов, ибо боги различны — одни умопостигаемы, другие постигаемы чувственно.

Главные, или верховные, боги суть следующие (здесь я объединяю два куска из «Асклепия», посвященные главным богам).

Правитель Неба есть Юпитер; посредством неба он вдохнул жизнь во все сущее. (Возможно, и слова Гермеса о том, что дух-дыхание [spiritus] наполняет жизнью все сущее, тоже относятся к Юпитеру, как богу воздуха.) Юпитер выступает в роли посредника между небом и землей.

Солнце, или Свет, ибо через посредство солнечного круга мир получает свет. Солнце освещает другие звезды не столько силою своего света, сколько своей божественностью и святостью. Его следует

считать вторым богом. Мир живет, и все, что в нем есть, — живое, и всем живым управляет Солнце.

Следующее место в иерархии богов занимают тридцать шесть неподвижных звезд, именуемых Гороскопами[72]; их правитель — бог Пантоморф, или Омниформ — дает особые, индивидуальные формы представителям каждого вида. Ни одна индивидуальная форма не похожа ни на одну другую; рождающиеся формы изменяются столько же раз в час, сколько мгновений содержится в круге, внутри которого находится великий бог Омниформ. (Эти тридцать шесть богов суть деканы — секторы величиной в десять градусов каждый, на которые разделен 360-градусный зодиакальный круг[73]. Как мы видим, солнцу и зодиаку отводится чрезвычайно важная роль в египетской теологической системе.)

Следующее место в иерархии богов принадлежит семи сферам, которыми управляет Фортуна, или Судьба. Воздух есть орудие, или орган, всех этих богов.

Поскольку мы начали говорить о родстве и связи людей и богов, знай, о Асклепий, могущество и силу человека. Как Господь и Отец есть творец богов небесных, так человек есть творец богов, кои суть в храмах. Он не только получает жизнь, но и дает ее; не только стремится к Богу, но и сам *творит богов.*

— Ты имеешь в виду изваяния, о Трисмегист?

— Да, изваяния, Асклепий. Одушевленные изваяния, преисполненные сознания (sensus) и духа (spiritus), которым доступно многое — они могут предсказывать будущее, поражать людей болезнями и исцелять их[74].

(Приведу здесь фрагмент о богах, сотворенных людьми, взятый из последующей части «Асклепия».)

Все, сказанное нами о человеке, весьма удивительно, но еще удивительнее то, что человек смог понять природу богов и научился воссоздавать ее. Искусство создания богов открыли наши праотцы. Извлекая из материальной природы некую силу, они смешивали ее с веществом изваяний, и, «поскольку сотворить душу было не в их власти, они вызывали души демонов или ангелов и заключали их в свои идолы посредством священных и божественных церемоний, тем самым наделяя идолов способностью творить добро и зло». Эти земные, или рукотворные, боги происходят от сочетания трав, камней

и благовоний, в которых содержится оккультная сила, равная божественной. И если их стараются умилостивить жертвенными приношениями, гимнами и песнопениями, благозвучие коих напоминает о небесной гармонии, то делается это для того, чтобы небесный элемент, вошедший в изваяние, радуясь благолепию небесных обрядов, не оставил людей своим божественным присутствием. Так человек творит богов[75]. Примерами таких богов, добавляет Гермес, могут служить культы Асклепия, Изиды и Гермеса, предка самого Трисмегиста (имеются в виду, конечно, культы изваяний этих богов); здесь же он упоминает и о египетском культе животных.

(Теперь возвращаюсь к более раннему разделу «Асклепия».)

Однако же религии Египта, с ее мудрым и истинным культом божественного Всеединства, предстоит исчезнуть.

Плач[76]

(или Апокалипсис)

Придет время, когда станет ясно, что напрасно египтяне с таким благочестием и усердием соблюдали культ богов. Все их святое служение окажется бесполезным. Боги, покинув землю, вернутся в небо; они оставят Египет, эту старинную обитель религии, вдовой и сирой. Чужеземцы наводнят страну и не только будут пренебрегать религиозным служением, но, что еще более прискорбно, благочестие и культ богов будут запрещены так называемыми законами, под страхом наказания. Тогда земля сия, издавна полная святилищ и храмов, покроется гробницами и мертвецами. О Египет, Египет! От твоей религии останутся лишь сказки, в которые потомки уже не будут верить; не останется ничего, кроме слов о твоем благочестии, высеченных в камне. Скифы, или индусы, или какие-либо иные варвары населят Египет. Ибо будет так: божество возвратится в небо, покинутые им люди умрут, а Египет без богов и людей превратится в пустыню.

К чему плакать, о Асклепий? Египту предстоит пережить еще худшие беды, впасть в тягчайший грех. Земля, некогда святая, любимая богами за преданность их культу, наставничество в святости и набожности, Египет станет примером всяческого насилия. И тогда, исполнившись отвращения к жизни, люди станут думать, что мир недостоин их восхищения и преклонения.

Это мироздание, которое хорошо, лучше которого нет ничего в настоящем, не было в прошлом и не будет в грядущем, окажется под угрозой исчезновения; оно покажется людям тяжким бременем, и их благоговение сменится отвращением ко Вселенной, этому несравненному творению Бога, великолепному сооружению, чудному произведению, созданному из неисчерпаемого разнообразия форм, орудию воли Творца, не знающего зависти и изливающего свою милость на все Творение, в коем собрано в единое целое и пребывает в гармоническом многообразии все без изъятия, что достойно почитания, преклонения и любви. Ибо тьму предпочтут свету; смерть

— жизни; никто не поднимет взора к небесам; благочестивого назовут безумцем, нечестивого — мудрецом, одержимого — храбрым, а худшего из преступников — хорошим человеком. Все то, чему я учил тебя, говоря о душе — о том, что она по природе своей бессмертна или предвидит возможность обрести бессмертие, — все это будут считать пустыми словами и подвергать насмешкам. И поверь мне, религию ума будут преследовать по закону как тягчайшее преступление. Возникнет новое правосудие и новые законы. Ничто святое, ничто благочестивое, достойное неба и небожителей, не найдет более отклика ни в речах человеческих, ни в душах.

Боги разорвут узы, связывающие их с людьми, о горестное разлучение! Останутся лишь ангелы зла; они смешаются с людьми и будут силой принуждать их — жалких созданий — ко всяческим преступлениям небывалой дерзости, вовлекая их в войны, разбои, обман и многое другое, противное естеству души. И тогда земля утратит свое равновесие, по морю нельзя будет плавать на кораблях, звезды перестанут сиять на небе, сойдя со своих небесных путей. Божественный голос будет заглушён и умолкнет. Плоды земные обратятся в прах, земля не будет больше плодоносить, и самый воздух сгустится в тяжком оцепенении.

Такой будет старость мира — неверие, хаос, забвение всего доброго. Когда все это свершится, о Асклепий, тогда Господь и Отец, верховный властитель и создатель Единого Бога, увидев, как человечество закоренело в нечестии, и вознамерившись своей волей, которая есть божественная воля, преградить путь всеобщему пороку и разложению, — искоренит все и всяческое зло, либо смыв его потопом, либо спалив огнем, либо уничтожив чумой и болезнями, которые распространятся повсеместно. И вслед за тем он вернет миру его первоначальную красоту с тем, чтобы он снова стал достоин преклонения и восхищения и чтобы люди, которые будут жить тогда на земле, непрестанными гимнами и славословиями прославляли Бога, создателя и восстановителя столь великого творения. Таким будет возрождение мира — обновление всего, что есть благо, священное и величественное восстановление самой Природы, насильственно осуществленное в ходе времен… по воле Бога.

Мы не располагаем комментарием Фичино к «Асклепию»; приписывавшийся ему комментарий, напечатанный вместе с текстом, на самом деле принадлежит Лефевру д'Этаплю[77]. Соответственно, резко отрицательное отношение комментатора к той части «Асклепия», где говорится об «изготовлении богов»[78], также не имеет отношения к Фичино.

Отношение Фичино к «Асклепию» лучше всего выражено в argumentum (предисловии), предпосланном «Поймандру», как назвал Фичино свой перевод Герметического свода. Гермес Трисмегист написал множество книг, говорится в предисловии, из коих две — «божественны»: одна — о Воле Божией, другая — о Власти и Мудрости Бога. Первая называется «Асклепий», вторая — «Поймандр»[79].

Итак, «Асклепий» в представлении Фичино — «божественная» книга о Воле Божией, сочиненная святейшим и древнейшим египтянином и тесно связанная с другой его книгой, называемой «Поймандр», — о Власти и Мудрости Бога.

Предпринятое в этой главе изложение четырех книг Герметического свода и «Асклепия» имело целью показать, каким образом Фичино и его читатели могли находить оправдание египетской религии «Асклепия» в том, что они принимали за ветхозаветность египетской Книги Бытия и новозаветность египетского возрождения души. Они должны были заметить, что по своей философии и общему духу «Асклепий» во многом повторяет Герметический свод. Поэтому они могли счесть «Асклепия» описанием культа, соответствовавшего «религии ума», или религии ума в его отношении к миру. А эту религию святой египтянин Гермес во многих местах Герметического свода и в «Асклепии» пророчески связывал с «Сыном Божиим». Открытие Свода и его перевод («Поймандр») привели современников Фичино к убеждению, что Августин ошибался, интерпретируя Плач как истинное, хоть и исходящее от демонов, пророчество о грядущем уничтожении египетского язычества христианством. Им, напротив, казалось очевидным, что книга, которую Лактанций называл «Совершенной проповедью», является введением в тайны культа святого Гермеса.

Этот культ включал в себя и астральную магию. «Земных богов», т. е. храмовые статуи, можно было оживить, если, зная оккультные свойства веществ, распорядиться ими в соответствии с принципами симпатической магии и посредством заклинаний низвести в статуи жизнь богов небесных. Все это делало для философа совершенно законной, более того, даже религиозно поощряемой, практику «низведения небесной жизни» с помощью симпатической астральной магии, рекомендованной Фичино в его трактате о магии «О стяжании жизни с небес».

Оправдание «Асклепия», состоявшееся благодаря открытию Герметического свода, является, на наш взгляд, одной из главных причин возобновления интереса к магии в эпоху Возрождения. Для того чтобы это понять, необходимо прочитать «Асклепия» в контексте фичиновского «Поймандра» и того религиозного истолкования, которое Фичино дает этому тексту в своем комментарии.

Отношение к знаменитому Плачу в «Асклепии» также должно было измениться. Этот прекрасный и трогательный образец египетской риторики проникнут негодованием, напоминающим еврейских пророков, и возможно, что автор Плача действительно находился под их влиянием. Исчезновение священной религии Египта отождествляется с попранием нравственного закона, ее грядущее восстановление — с восстановлением нравственности. Упадок «религии космоса» сопровождается упадком этики и полным нравственным хаосом. Благочестивый праведник должен уповать на ее возвращение, обещанное в Плаче. Тогда Плач предстает совершенно не в том свете, в каком его видел Августин: это повеление привить пришедшему в упадок христианству египетский дух благочестия и нравственности.

Первое, что бросается в глаза при входе в Сиенский собор, — это знаменитая напольная мозаика с изображением Гермеса Трисмегиста. Он стоит между двумя Сивиллами, которые держат в руках пророчества о пришествии христианства, а за ними толпятся остальные десять Сивилл, каждая со своим пророчеством. Несомненно, Гермес Трисмегист объединен с Сивиллами, как и у Лактанция, поскольку он тоже великий языческий пророк христианства. Надпись у него под ногами относит его к еще более глубокой древности, чем это делали Августин и Лактанций, — он

назван «Гермес Меркурий, современник Моисея». Слева от Гермеса, почтительно склонившись перед ним, стоит человек восточного вида в тюрбане — вероятно, его «современник» Моисей; а за ним суровая фигура, в которой можно предположить благочестивого египтянина, участника герметических диалогов — например, Асклепия или Тата.

Левая рука Гермеса покоится на плите, которую держат сфинксы, с надписью:

DEUS OMNIUM CREATOR
SECUM DEUM FECIT
VISIBILEM ET HUNC
FECIT PRIMUM ET SOLUM
QUO OBLECTATUS EST ET
VALDE AMAVIT PROPRIUM
FILIUM QUI APPELLATOR
SANCTUM VERBUM.

[БОГ ТВОРЕЦ ВСЕГО СУЩЕГО
С СОБОЮ БОГА СОТВОРИЛ
ВИДИМОГО И ЕГО
СОТВОРИЛ ПЕРВОГО И ЕДИНСТВЕННОГО
КОТОРОМУ ВОЗРАДОВАЛСЯ И
ВЕСЬМА ВОЗЛЮБИЛ СОБСТВЕННОГО
СЫНА КОТОРЫЙ ЗОВЕТСЯ
СВЯТОЕ СЛОВО].

Как показал Скотт[80], эта надпись представляет собой сокращенный отрывок из «Асклепия», приводимый (в переводе с греческого на латынь) Лактанцием, для которого он был столь важен благодаря упоминанию «Сына Божьего»: «Господь и Творец всего сущего, которого мы справедливо называем Бог, сотворил второго Бога, видимого и осязаемого… и вот, поскольку Он сделал его вначале, одного и единственного, он показался Ему прекрасным и исполненным всякой благости; и Он принял и возлюбил его как Сына Своего»[81]. Все идеи надписи встречаются в этом отрывке, кроме последней — «который зовется Святое Слово», взятой из другого прорицания

Гермеса (о Слове как о Сыне Бога, в начале «Поймандра»[82]), также отмеченного Лактанцием.

Склонившийся Моисей (если действительно имеется в виду Моисей) держит книгу, которую с другой стороны держит Гермес. На книге написано:

SUSCIPITE O LICTERAS ET LEGES EGIPTII

«Приимите письмена и законы, о Египтяне». Фраза очевидным образом взята из рассказа Цицерона (приведенного у Лактанция) о том, что Гермес Трисмегист даровал египтянам письменность и законы («Aegyptiis leges et litteras tradidisse»)[83]. Но надпись воспроизводит эту фразу с очень показательными изменениями:

ПРИИМИТЕ ВАШИ ПИСЬМЕНА И ЗАКОНЫ, О ЕГИПТЯНЕ.

Это могло бы быть мольбой законодателя евреев (если склоненная фигура — Моисей) к законодателю египтян, означающей: возродите египетские благочестие и нравственность.

Мозаики Гермеса Трисмегиста и Сивилл были сделаны в Сиенском соборе в 1480-е годы[84]. Портрет Гермеса Трисмегиста в христианском храме, помещенный так близко к входу и дающий ему столь высокий духовный ранг, — это не отдельный локальный феномен, а символ того, как к Трисмегисту относилось итальянское Возрождение, и предвестие его удивительного успеха во всей Европе в XVI и в начале XVII века.

Глава III

Гермес Трисмегист и магия

Герметические тексты делятся на две группы. В первую входят философские трактаты, такие, как Герметический свод или «Асклепий» сюда же можно отнести некоторые другие образцы герметической литературы, прежде всего фрагменты, дошедшие в антологии Стобея[85]. Вторую группу образуют сочинения по астрологии, алхимии и магии, значительная часть которых также приписывалась Гермесу Трисмегисту. Между этими группами не всегда можно провести четкую границу[86]. Мало того, что в «Асклепии», в пассаже, где с таким воодушевлением говорится о египетских способах «изготовления богов», дано, по существу, описание магической практики; и даже самые возвышенные и мистические из философских трактатов предполагают, как мы видели, астрологическую модель космоса. Магия и гностицизм идут рука об руку. Гностик-пессимист должен знать магические формулы и знаки, помогающие освободиться от дурной материальной силы звезд, которая препятствует восхождению сквозь сферы. Гностик-оптимист не боится прибегать к симпатической магии, заклинаниям и талисманам для привлечения тех же самых космических сил, но которые он считает благими.

Методы симпатической магии[87] основаны на представлении о постоянном истечении на землю звездных влияний, о которых говорит автор «Асклепия». Предполагалось, что, при наличии определенных знаний, можно использовать истечения этих влияний, направляя их в нужное русло. Каждый объект материального мира полон оккультных симпатий, связывающих его с тем светилом, от которого он зависит. Например, для того, чтобы овладеть силой планеты Венера, необходимо знать, какие растения, минералы, металлы и животные принадлежат ей, и использовать именно их при обращении к этой планете. Нужно знать образы Венеры и уметь наносить их на талисманы, сделанные из правильных (венериных) материалов в астрологически правильный момент. Считалось, что такие образы

улавливают дух, или силу, светила и сохраняют эту силу готовой к использованию. Сложная псевдонаука об оккультных симпатиях и изготовлении образов занималась не только планетами, но и всем знакам зодиака присваивала соответствующие растения, животных, образы и т. д. Ведь предполагалось, что Вселенная есть Единое, что она объединена бесконечно сложной системой взаимосвязей. Магом и был тот, кто знал, как проникнуть в эту систему и использовать ее: ему были известны идущие сверху вниз цепи влияний, а для своего восхождения он мог создать восходящую цепь, правильно используя оккультные симпатии земных вещей, небесные образы, заклинания, имена и т. д. И методы, и картина космоса остаются теми же самыми, использует ли маг эти силы, чтобы приобрести конкретные материальные выгоды или в религиозных целях — как в описанной в «Асклепии» иератической магии, — чтобы узреть божественные силы в природе и организовать их правильный культ.

В эллинистическую астрологию, на которой основаны философские герметические сочинения, вошли египетские элементы: тридцать шесть деканов, то есть тридцать шесть богов, каждый из которых правит 1/36 зодиакального круга, то есть десятью градусами[88]. Египтяне, этот необычный народ, обожествляли время, и не только как абстракцию, но и вполне конкретно — у каждого момента дня и ночи был свой бог, которому в соответствующий момент нужно было поклоняться. Деканы, как их стали называть в эпоху эллинизма, первоначально были звездными богами времени у египтян; они стали частью халдейской астрологии и поставлены в соответствие зодиаку. У каждого из них был свой образ — в разных перечнях разные; и эти перечни могущественных образов вышли из архивов египетских храмов. У деканов были разные функции. В качестве «гороскопов», заведующих теми формами жизни, которые возникают в соответствующий период времени, они обладали четким астрологическим смыслом, и они были связаны с планетами, расположенными в соответствующей области, и со знаками зодиака — каждому знаку соответствовали три декана как три его «лица». Но никто не забывал, что они были еще и богами, могущественными египетскими богами, что придавало им особое таинственное значение. Когда автор «Асклепия» в своем списке богов отводит «тридцати шести гороскопам» очень высокое место — это подлинно египетская

черта. И об огромной важности тридцати шести мы читаем и в одном из фрагментов Стобея — в беседе Гермеса с его сыном Татом.

> Я когда-то говорил, сын мой, что существует тело, охватывающее всю совокупность мира, — представь же себе и это тело круглым, ибо такова есть форма Вселенной.
>
> Я представляю себе ее такой, как ты говоришь, Отче.
>
> Теперь представь себе, что под кругом этого тела расположены тридцать шесть деканов — между Вселенной и кругом зодиака, отделяя эти два круга друг от друга и, так сказать, поддерживая круг Вселенной и ограничивая зодиак, — перемещаемые с планетами вдоль зодиака. При вращении Вселенной они имеют ту же силу, что и семь планет, но в обратном смысле… Обрати свое внимание также на следующее: поскольку деканы оказывают свое влияние на небесные тела, а мы находимся под господством семи планет, то разве ты не видишь, что влияние деканов достигает нас либо посредством сыновей деканов, либо посредством планет?[89]

Здесь деканы выступают как могущественные божества или демоны, расположенные близко к кругу Вселенной и над кругами зодиака и планет, и они воздействуют на дольний мир либо напрямую, через своих детей или сыновей, то есть демонов, либо через посредство планет.

Таким образом, философские герметические сочинения отсылают к той же системе идей, что и практические руководства — трактаты по астрологии или алхимии, списки растений, животных, камней и т. п., построенные согласно их оккультным симпатиям со светилами, списки образов для планет, зодиакальных созвездий, деканов с инструкциями по изготовлению соответствующих магических талисманов. Вот лишь несколько примеров из обширной и сложной литературы такого рода, дошедшей под именем Гермеса Трисмегиста. Есть трактат Гермеса об именах и силах двенадцати зодиакальных знаков[90]; трактаты о растениях, соответствующих созвездиям и планетам[91]; книга Гермеса Трисмегиста, обращенная к Асклепию, об оккультных свойствах животных[92]; трактат по астрологической медицине, посвященный Гермесом Аммону Египтянину, где описано лечение болезней, вызванных дурными звездными влияниями, с помощью методов симпатической магии и талисманов, которые низводят либо благое

влияние вызвавшего болезнь светила, либо противодействующее влияние другого светила[93].

Кажется, что особенно тесно имя Гермеса Трисмегиста связано со списками образов деканов. Деканами начинается «Книга Гермеса Трисмегиста» («Liber Hermetis Trismegisti»)[94], недавно обнаруженный трактат по астрологии и астрологической магии, а «Священная книга» («Liber Sacei»)[95] Гермеса — это список образов деканов и связанных с каждым деканом минералов и растений; здесь же даны инструкции по нанесению образов на нужный камень, который затем вправляется в кольцо вместе с соответствующим растением; обладатель такого кольца должен воздерживаться от всякой пищи, противоположной данному декану.

Короче говоря, именем Гермеса Трисмегиста освящается вся литература, касающаяся оккультных симпатий и талисманов. А в своей функции Гермеса-Тота — изобретателя языка и слов, которые связывают и развязывают, — он играет соответствующую роль в магии[96], и ему приписаны магические молитвы и заклинания, совпадающие с теми, которые мы встречаем в Герметическом своде.

В средние века имя Гермеса Трисмегиста было широко известно и связывалось с алхимией и магией, особенно — с магическими образами, или талисманами[97]. В средневековье существовал страх перед деканами, которые считались опасными демонами, и Альберт Великий сурово осуждал некоторые книги, приписывавшиеся Гермесу, за бесовскую магию[98]. Над «Асклепием» тяготело обвинение в поклонении демонам, выдвинутое Августином, и возможно, что прежде всего он имел в виду поклонение именно деканам. Но средневековые авторы, занимавшиеся естественной философией, говорят о Гермесе с уважением; Роджер Бэкон считал его «отцом философов»[99], а иногда его снабжали генеалогией, отодвигавшей его в еще большую древность, чем у Фичино или автора Сиенской мозаики. В предисловии к сделанному в XII веке переводу одного алхимического труда утверждается, что Гермесов было трое — Енох, Ной и тот царь, философ и пророк, который правил в Египте после потопа и звался Гермес Тройственный (Hermes Triplex). Те же сведения о «Гермесе Меркурии Тройственном» и то же объяснение его имени «Тройственный» даются в астрологическом трактате XIII века[100].

Примечательно, что Фичино в предисловии к «Поймандру» сходным образом объясняет эпитет «Трисмегист»: по его мнению, имеются в виду три функции Гермеса — жреца, философа и царя или законодателя. Но, в отличие от Фичино, средневековые датировки помещали Гермеса Тройственного во времена Ноя, то есть задолго до Моисея.

Существует обширный трактат о симпатической и астральной магии с особым акцентом на талисманы, дошедший под заглавием «Пикатрикс» («Picatrix»). Хотя Гермес Трисмегист и не считался автором этого сочинения, он в нем часто и с большим почтением упоминается — и это существенно, поскольку этот трактат послужил Фичино, возможно, одним из главных источников в области талисманов и симпатической магии.

Подобно многим магическим сочинениям, приписанным Гермесу и пришедшим на Запад в средние века или в эпоху Возрождения, и книга «Пикатрикс» первоначально была написана по-арабски[101], вероятно, в XII веке. Герметическая и гностическая литература и ее идеи оказывали сильное влияние на арабский мир, и прежде всего на арабов Харрана. У этих арабов практиковалась талисманная магия, а посредниками влияния служили жители Сабы, погруженные в герметизм — как в философском и религиозном, так и в магическом варианте. «Пикатрикс» написана арабским автором под сильным сабейским, то есть герметическим, влиянием. Перечни магических образов и практические советы по магическим процедурам он включает в сложную философскую систему, а философия эта во многих отношениях похожа на ту, которую мы встречаем в некоторых трактатах Герметического свода и в «Асклепии». Несомненно, Фичино и его друзья узнали в «Пикатрикс» многие из идей и религиозно-философских чувств, уже известных им от удивительного автора «Поймандра» — египетского Моисея и провозвестника христианства, но здесь эта философия помещена в контекст практической магии: как изготавливать талисманы, как создавать цепи связей и соответствий с горним миром и с их помощью низводить влияния светил.

Латинский перевод «Пикатрикс»[102] короче, чем арабский текст; в предисловии утверждается, что по распоряжению Альфонса Мудрого книгу перевели с арабского на испанский, но испанский перевод до нас не дошел. Латинский перевод был очень популярен в ренессансной

Италии[103]. Экземпляр «Пикатрикс» был в библиотеке Пико делла Мирандола[104]. Трактат был известен и Людовико Лаццарелли[105], самому пылкому герметику из современников Пико. Джованни Франческо Пико, племянник великого Пико, выказывает знакомство с трактатом в написанном после смерти дяди сочинении[106]. Симфорьен Шампье, подготовивший новое издание герметических текстов, но старавшийся отделить христианский герметизм от магии «Асклепия», в 1514 году говорит о «Пикатрикс» с неодобрением и ставит Петру Абанскому в вину заимствования оттуда[107]. О популярности этого учебника магии говорит и то, что против него направлена насмешка Рабле, упоминающего «достопочтенного Пикатриса, отца во диаволе, ректора дьявологического факультета»[108]. Тайные пути циркуляции этой книги описывает Агриппа д'Обинье в письме, написанном между 1572 и 1575 годами, где сказано, что Генрих III, король Франции, вывез из Испании несколько магических книг, на которые Агриппе позволили взглянуть, взяв с него торжественную клятву не переписывать их; среди них находились и «les commantaires de Dom Jouan Picatrix de Tollede»[109].

Таким образом, есть много свидетельств того, что «Пикатрикс», хотя и ни разу не напечатанная, в течение XV и XVI веков широко распространялась в рукописях. Поскольку самые ранние рукописи датируются XV веком[110], можно предположить, что распространение ее началось в том же столетии, на которое приходится апофеоз Гермеса Трисмегиста.

Открывают трактат благочестивые молитвы и обещания открыть глубокие тайны. Ибо знание — лучший дар человеку от Бога, знание об истоке и принципе всех вещей. Главнейшая истина не материальна, она — Единая Истина, Единое Единство. К ней восходят все вещи и от нее получают истину и единство в непрерывном круговороте возникновения и уничтожения. В мире есть иерархия, и нижнее подымается к вышнему, а вышнее спускается к нижнему. Человек — это малый мир, отражающий великий мир космоса, но мудрец с помощью своего разума может подняться выше семи небес.

Из этого краткого примера ясно, что, согласно философии трактата, в основе магии лежит гнозис, постижение устройства Вселенной.

Два следующих раздела посвящены строению мира[111]. Бог, или первоматерия (prima materia), не имеет формы. Затем из бесформенного, бестелесного Единого возникает следующий ряд:

• Разум, или Ум,

• Дух,

• Материя, или материальная природа, стихии и подчиненное стихиям (elementata).

Дух нисходит вниз и остается там, где воспринят (ubi captus est). Или же, как сказано в другой главе[112], «свойства вышних тел суть форма и сила дольних, а форма дольних — из материала, соответствующего свойствам вышних; и они, так сказать, связаны, поскольку их телесная материя (у земных вещей) и их духовная материя (у светил) суть одна материя».

Таким образом, все искусство магии состоит в том, чтобы уловить и направить истечения духа в материю.

Самым важным методом так понятой магии будет изготовление талисманов, то есть нанесение образов светил на правильный материал, в правильное время, в правильном расположении души и т. д. Две первые книги «Пикатрикс» — длинные и сложные — целиком посвящены этому труднейшему искусству, которое требует глубоких познаний в астрономии, математике, музыке, метафизике и практически во всем остальном. Улавливание духа в талисманы — дело очень хитрое, и преуспеть в нем может только законченный философ.

Приводятся перечни образов, пригодных для талисманов. Вот несколько примеров из перечня планетных образов[113].

Два образа Сатурна:

«Фигура человека с лицом и ногой ворона, сидящего на троне, имеющего в правой руке копье, а в левой дротик или стрелу».

«Фигура человека, стоящего на драконе, одетого в черное и держащего в правой руке серп, а в левой копье».

Два образа Юпитера:

«Фигура человека, сидящего на орле, одетого в одеяние, с орлами под ногами…»

«Фигура человека с лицом льва и ногами птицы, под ними дракон с семью головами, держащего стрелу в правой руке…»

Образ Марса:

«Фигура человека, в короне, держащего в правой руке поднятый меч».

Образ Солнца:

«Фигура царя, сидящего на троне, с короной на голове, под его ногами знак (магический символ) солнца».

Образ Венеры:

«Фигура простоволосой женщины, едущей на олене, имеющей в правой руке яблоко, а в левой цветы и одетой в белое одеяние».

Образ Меркурия:

«Фигура человека, имеющего на голове петуха, на троне, имеющего ноги как у орла, с огнем в левой руке и имеющего под ногами этот знак (магический символ)».

Образ Луны:

«Фигура женщины с прекрасным лицом на драконе, с рогами на голове, с двумя змеями, обвившимися вокруг нее… Змея обвилась вокруг обеих ее рук, и над головой у нее дракон, и другой дракон под ногами, у каждого из драконов по семь голов».

Как видно из этих примеров, в магических образах планет чаще всего легко узнать классический облик соответствующих богов и богинь. Но в него внесены необычные и варварские добавления и изменения.

В «Пикатрикс» дан исчерпывающий список образов для тридцати шести деканов[114], сгруппированных по соответствующим знакам зодиака.

Образы деканов Овна:

Первый декан: «Огромный темный человек с красными глазами, держащий меч и одетый в белое одеяние».

Второй декан: «Женщина, одетая в зеленое, не имеющая одной ноги».

Третий декан: «Человек, держащий золотую сферу и одетый в красное».

И далее в том же духе, для всех тридцати шести деканов, связанных с двенадцатью знаками, и все образы такие же зловещие и варварские.

Исчерпав в первых двух книгах тему талисманов и их изготовления, в третьей книге[115] автор «Пикатрикс» переходит к вопросу о том, какие минералы, растения, животные и т. д. соответствуют различным планетам, созвездиям и т. д. (приводятся полные списки), какие части тела соответствуют зодиакальным знакам, какие у планет цвета, как заклясть дух планеты с помощью ее имени, атрибутов и т. д. Четвертая книга[116] трактует схожие темы и завершается каждениями и молитвами, обращенными к планетам.

Итак, эта книга — подробнейшее руководство для мага, в ней даны и философия природы, лежащая в основе талисманной и симпатической магии, и исчерпывающие практические инструкции. Задачи имеются в виду чисто земные: разнообразные талисманы и процедуры используются в конкретных целях — для лечения болезней, для продления жизни, для успеха в разных начинаниях, для освобождения из тюрьмы, для победы над врагами, для добывания чьей-то любви и т. д.

Гермес Трисмегист упоминается часто — и как автор некоторых талисманных образов, и по другим поводам, но самое поразительное место мы находим в четвертой книге, где утверждается, что Гермес первым использовал магические образы и что он основал в Египте чудесный город.

> Среди халдеев есть мастера, весьма умелые в этом искусстве, и они утверждают, что Гермес первым соорудил образы, с помощью которых он сумел управлять течением Нила вопреки движению луны. Этот человек также построил храм Солнца, и он умел прятаться ото всех, так что никто его не видел, хотя он был в храме. Он же построил на востоке Египта город в двенадцать миль шириной, внутри которого он построил замок, имевший четверо ворот на каждой из четырех сторон. На восточных воротах он поместил фигуру Орла; на западных воротах — фигуру Быка; на южных воротах — фигуру Льва; и на северных воротах он построил фигуру Пса. В эти образы он низвел духов, говоривших голосами, и никто не мог пройти в ворота этого Города без их дозволения. Он посадил там деревья, а в середине росло огромное дерево, приносившее плод всякого порождения. На вершине замка он приказал возвести башню в тридцать локтей высотой, на вершину

которой приказал поместить маяк, цвет которого менялся каждый день, пока в седьмой день не возвращался к первому цвету, и этими цветами освещался Город. Около Города было изобилие вод, в которых водились разные рыбы. По окружности Города он разместил высеченные образы и расположил их так, что под их воздействием жители сделались добродетельны и удалялись от всякого зла и вреда. Имя Города было Адоцентин[117].

Похоже, что перед нами иератическая религиозная магия «Асклепия», прошедшая через живое воображение арабов Харрана. Имеются рукотворные боги, статуи египетских богов с животным и птичьим обликом, которые Гермес Трисмегист одушевил, низведя в них дух, так что они говорили голосами и стерегли ворота этой магической Утопии. С центральной башни по очереди сверкают планетные цвета, а что касается образов вокруг города — то, может быть, это образы зодиакальных созвездий и деканов, которые Гермес сумел расположить так, что они пропускают в город лишь благие небесные влияния? Законодатель египтян дает законы, которым нельзя не подчиняться, поскольку обитателей города он вынуждает к добродетели, здоровью и мудрости посредством астральной магии. А дерево плодов в городе означает, возможно, что Гермес контролирует и силы плодородия, так что рождаются только хорошие, мудрые, добродетельные и здоровые.

В поразительном описании города Адоцентина автор «Пикатрикс» от утилитарных описаний талисманов как средства против зубной боли или для делового успеха, торжества над соперником и т. п. — возвышается до более широкого взгляда на возможности магии. Можно сказать, что этот город демонстрирует нам Гермеса Меркурия Тройственного в его тройной роли египетского жреца-боготворца, философа-мага и царя-законодателя. К сожалению, основанию Адоцентина не дано датировки, и мы не можем узнать, произошло ли оно при Ное вскоре после потопа, или при Моисее, или немногим позже времени Моисея. Но, безусловно, ревностного поклонника двух «божественных» книг — «Поймандра» и «Асклепия», написанных самым древним из Гермесов, должно было поразить столь наглядное описание города, в котором, как в идеальном государстве Платона, правит мудрый философ — и правит очень успешно — средствами жреческой египетской магии, как она описана в «Асклепии». Город

Адоцентин, жителей которого принуждает к добродетели магия, помогает также понять, почему с упадком магической египетской религии погибли и мораль, и нравы, о чем так убедительно сказано в Плаче. А в идущем в «Асклепии» вслед за Плачем пророчестве о грядущем восстановлении египетской религии сказано:

> Боги, имеющие власть над землей, восстанут и воцарятся в Городе на самом краю Египта, и этот Город будет основан в стороне заходящего солнца, и в него устремятся по суше и по морю все смертные[118].

Таким образом, в свете этого пассажа из «Асклепия» город Адоцентин можно было счесть и идеальным египетским обществом в пору расцвета, и идеальной моделью его будущего и повсеместного возрождения.

В начале приведенного пассажа автор «Пикатрикс» говорит, что Гермес Трисмегист построил еще и храм Солнцу, в котором пребывал невидимо; правда, с Городом этот солнечный храм эксплицитно не связан. Читатель «Поймандра» (так я называю, разумеется, те четырнадцать трактатов Герметического свода, которые под этим названием объединил Фичино) и «Асклепия» мог усмотреть связь между Гермесом — строителем Храма Солнца — и многими пассажами о солнце в этих книгах. Например, в Герметическом своде V утверждается, что солнце — высшее среди небесных божеств[119]; автор Герметического свода X, используя платоновскую терминологию, сравнивает солнце с Благом, а его лучи — с истечениями умопостигаемого сияния[120]. А в списке египетских богов в «Асклепии» Солнце имеет намного более высокий ранг, чем просто одна из планет[121]. В списке богов оно стоит выше тридцати шести гороскопов, а тридцать шесть гороскопов выше планетных сфер. Таким образом, строитель Храма Солнца Гермес Трисмегист из «Пикатрикс» прекрасно согласовывался с его же собственной «древней теологией», изложенной в «Поймандре» и «Асклепии».

Когда Марсилио Фичино приступил к занятиям магией, включавшим и робкие обращения к талисманам, в его распоряжении было множество средневековых авторитетов, которые приводили списки талисманных образов, в том числе и Петр Абанский, дающий

список образов для деканов, которого Фичино называет по имени[122] в своем трактате «De vita coelitus comparanda», что можно перевести как «О стяжании жизни с небес». Поощрение к магической практике он мог найти и у некоторых неоплатоников, которых изучал и переводил, особенно у Прокла и в «Египетских мистериях» Ямвлиха. Тем не менее, как показал Д.П. Уокер, главным стимулом или образцом для Фичино почти несомненно оказалось описание магии в «Асклепии»[123]. К возможным источникам практической магии Фичино Уокер отнес и «Пикатрикс»[124], а, как было показано в нашем разборе, в этом практическом руководстве по талисманной магии поклоннику «божественного» «Поймандра» и «божественного» «Асклепия» многое должно было напомнить изречения древнейшего Гермеса Трисмегиста из этих двух божественных книг. Возможно, именно «Пикатрикс», прочитанная в контексте герметических штудий, и помогла набожному христианскому неоплатонику перейти к магической практике.

1а. Зодиакальный знак Овна с тремя его деканами.

На протяжении средних веков магия никогда не исчезала, несмотря на усилия церковных властей как-то ее обуздать и запретить самые крайние ее формы. И отнюдь не в одной Флоренции, под покровом неоплатонизма Фичино, возрождался в Италии интерес к магическим образам светил. По другую сторону Апеннин, в Ферраре, герцог Борсо д’Эсте огромное помещение у себя во дворце украсил циклом картин, изображающих месяцы года. По серединной полосе шли знаки зодиака с образами тридцати шести деканов, в самом удивительном виде. В этом зале, оформление которого завершилось до 1470 года[125], на нижней полосе фресок можно видеть пеструю жизнь феррарского двора, а над нею идут образы тридцати шести деканов, расположенные

вдоль зодиака. Серия открывается тремя деканами Овна (илл. 1а); хотя их вид несколько отличается от процитированных описаний из «Пикатрикс», но в целом это те же образы: высокий темный человек в белом (илл. 1б), женщина, скрывающая одеждой тот печальный факт, что у нее всего одна нога, человек со сферой или кругом. Хоть и в очаровательно осовремененных костюмах, это египетские боги времени, изгнанные Августином демоны.

1б. Первый декан Овна. Фреска работы Франческо дель Косса. Феррара, Палаццо Скифанойя

Но сейчас наша тема — не воскрешение небесных образов в других культурных центрах, наряду с флорентийским неоплатонизмом. Наша тема — каким образом Марсилио Фичино, так старавшийся представить возрождение Платона и неоплатонизма не

противоречащим христианству, позволил проникнуть туда магии и тем самым положил начало философским системам Ренессанса, в которых так или иначе магия присутствует всегда. Оправданием для новой философской магии Фичино была теория «древнего богословия», благочестия и древности Гермеса Трисмегиста — «древнего богослова» и мага. «Асклепий», возможно, снискал популярность уже в раннем Возрождении[126], и когда Фичино отложил Платона, чтобы сперва перевести Герметический свод, и увидел здесь новое подтверждение и святости Гермеса, и высокого мнения о нем Лактанция, считавшего его пророком «Сына Божия», то он счел себя вправе согласиться с Лактанцием и обойти предостережение Августина. Об успехе этой реабилитации свидетельствует и изображение Гермеса Трисмегиста в Сиенском соборе в той роли пророка из язычников, которую ему дал Лактанций.

Нельзя забывать, что и другие «древние богословы», такие, как Орфей и Зороастр, тоже были магами, и их древность санкционировала обращение к самым разным видам магии. Но все же Гермес Трисмегист оставался самым важным из «древних богословов» в деле объединения магии и философии, поскольку от него дошел, как считалось, самый древний свод философских сочинений, и эти сочинения, мало того что перекликались с Моисеем и предвосхищали христианство, еще и предвосхитили учение божественного Платона.

«Божественные установления» Лактанций писал на фоне еще очень поверхностной христианизации Римской империи при Константине, поэтому, чтобы убедить язычников стать христианами, он показывает, сколь многое в язычестве близко к христианству или его предвещает. После Лактанция и до Августина при императоре Юлиане Отступнике наступила языческая реакция. Юлиан хотел вытеснить новоявленную религию, вернувшись к философской «религии космоса» и к мистериальным культам. В «Гимне Гелиосу» Юлиан обращается к Солнцу как к верховному богу, к образу умопостигаемого Блага; и говорит, что в небесах есть множество и других богов.

> Ибо как оно (Солнце) делит три сферы на четыре части каждую зодиаком… так оно делит и зодиак на двенадцать божественных властей; и далее каждую из этих двенадцати делит на три, чтобы всего было тридцать шесть богов[127].

На протяжении всего ответа Оригена Цельсу видно, какую важную роль «Египет» играл в той разновидности неоплатонической религии, которая вернулась с языческой реакцией. Цельс утверждает, что «у египтян можно научиться» очень многому, и Ориген приводит следующий пассаж из его не дошедшего до нас труда:

> Как говорят египтяне, тело человека разделено на 36 участков — некоторые насчитывают гораздо больше, — и оно распределено среди 36 демонов или каких-то эфирных богов, каждый ведает чем-либо своим. Они знают и имена этих демонов на местном языке, как Хнумен, Хнахнумен, Кнат, Сикат, Хиу, Эребиу, Раманор, Рейаноор и всякие другие туземные имена. И вот, призывая их, они исцеляют болезни (отдельных) частей тела. Что же мешает, если кому угодно, ублажать этих и других и скорее быть здоровым, чем болеть, иметь удачи, чем неудачи, и по возможности избавиться от орудий пытки и наказания? *[Пер. А.Б. Рановича]*

На это Ориген отвечает:

> Этими рассуждениями Цельс пытается низвести наши души к демонам, как если бы те имели попечение над нашими телами. Он так невысоко ставит нераздельное и неразделимое почитание Бога всяческих, что не верит, что единый Бог, которого почитают и которому воздают великолепные почести, сможет один даровать человеку, который его чтит, в воздаяние за воздаваемые Ему почести власть отвращать нападения демонов на праведника. Ибо он никогда не видел, как, когда слова «во имя Иисуса» произносятся истинными верующими, они исцеляли множество людей от болезней и демонских одержаний и прочих бед… По Цельсу, нам бы лучше заниматься магией и колдовством, чем быть христианами, и лучше верить в несметное число демонов, нежели в явного и достоверного вышнего Бога[128].

Писавший уже после языческой реакции, Августин не мог согласиться с оптимистическим представлением Лактанция о Гермесе Трисмегисте как о святом предвестнике христианства и предостерег против «Асклепия» с его культом демонов.

Но даже и Августин подкрепил своим авторитетом колоссальную ошибку в датировке этого сочинения — у него Гермес, хотя и получил

свое знание от демонов, пророчествует о пришествии христианства.

Поверивший в глубочайшую древность Герметического свода и «Асклепия» и вслед за Лактанцием признавший их святость и божественность, набожный христианин Фичино, изучая эти книги, возвращается не, как он полагает, к древнему богослову, пророчески узревшему истины христианства (и санкционировавшему занятия магией), а к той разновидности языческого философского гнозиса с египетскими и магическими тенденциями, которая была характерна для антихристианской реакции при Юлиане Отступнике.

Тот вид магии, который будет нашей темой, глубоко отличается от астрологии. Астрология совершенно не обязательно связана с магией. Это математическая наука, основанная на вере в то, что человеческой судьбой неумолимо управляют светила и что поэтому, изучив гороскоп человека, то есть расположение светил в момент его рождения, можно предсказать его неумолимо предопределенное будущее. А наша магия астрологична лишь в том смысле, что тоже основывается на звездах, на их образах и влияниях, но она представляет собой способ уклониться от астрологического детерминизма, обретя власть над светилами, направляя их влияния в желательном направлении. В религиозном же плане это способ или спастись, уйти от материальной судьбы и рока, или обрести знание божественных вещей. Поэтому «астрологическая магия» — термин неточный, и за неимением лучшего я буду называть эту магию «астральной».

Очень робко, нерешительно, осторожно Фичино приступает к мягкой форме астральной магии и пробует изменить или отменить свой сатурнов гороскоп, уловив, направив к себе более счастливые астральные влияния. Но эта сравнительно невинная проба астральной терапии открыла шлюзы, сквозь которые по всей Европе разлилось поразительное возрождение магии.

Глава IV

Естественная Магия Фичино[129]

Фичино, сын врача, и сам был не только священником, но и врачом; его трактат «О жизни» в трех книгах («Libri de vita»)[130], опубликованный в 1489 году, посвящен медицине. Всякий медицинский трактат, написанный в средние века или в эпоху Ренессанса, с неизбежностью опирался на астрологические положения, не вызывавшие ни у кого сомнений. Очевидной основой медицинских предписаний служила вера в то, что части тела подчинены тем или иным зодиакальным знакам или что различные телесные темпераменты связаны с различными планетами. Поэтому Фичино был в целом прав, утверждая, что в его книге речь идет об обыкновенной медицине. Но в рамках медицины он предлагает еще и утонченную разновидность имагинативной магии, основанную на использовании талисманов. Фичино не без тревоги сознавал скрывающиеся здесь опасности, и потому в предисловии предупреждал читателя, что, «если тебе не по душе астрологические образы», эту часть можно пропустить[131].

Книга предназначена главным образом для ученых, которые нередко заболевают или впадают в меланхолию из-за чрезмерно усердных занятий[132]. Происходит это потому, что в силу характера своей деятельности они оказываются под влиянием Сатурна, ибо именно ему подчинены созерцательные занятия и абстрактное мышление, а Сатурн является планетой меланхолического темперамента, враждебен жизненной энергии и молодости. Соответственно, ученым, растратившим в занятиях науками свою энергию, равно как и немолодым людям, у которых жизненных сил в любом случае осталось немного, дается совет избегать растений, трав, животных, минералов и т. п., которые относятся к Сатурну, а пользоваться и окружать себя растениями, травами, животными, минералами и людьми, принадлежащими более счастливым, жизнерадостным и животворным планетам, каковыми являются в первую очередь Солнце, Юпитер и Венера. Фичино посвящает множество вдохновенных страниц драгоценным «дарам», сообщающим здоровье и хорошее расположение духа, которые можно получить от этих планет, и не раз поэтически

называет их «Тремя Грациями»[133]. Сравнение благотворных астральных влияний с Тремя Грациями заимствовано, возможно, из гимна к Солнцу императора Юлиана[134]. Золото — металл, насыщенный духом Солнца и Юпитера, поэтому его влияние благотворно при меланхолии. Зеленый цвет дает здоровье и жизнь, и потому читателю следует прийти к «Благой Венере»[135], ходить по ее зеленым лугам и срывать ее цветы — розы либо же золотые крокусы Юпитера. Фичино дает советы и относительно соблюдения «бессатурновой» диеты и считает благотворным использование приятных запахов и благовоний. Кажется, будто мы попали в приемную дорогого психиатра, который знает, что его пациентам по карману и золотые вещи, и поездки на природу, и цветы вне сезона.

О талисманах речь заходит только в третьей книге, той, которая называется «De vita coelitus comparanda» («О стяжании жизни с небес»). Первая глава этой книги открывается сложными философскими рассуждениями[136]. В них достаточно четко прослеживается известное трехчленное разделение на разум, душу и тело, но в остальном они несколько туманны. Существуют мировой разум и мировое тело, а между ними помещается мировая душа. В божественном разуме (mens) находятся Идеи; в мировой душе — порождающие причины. Их столько же, сколько идей в mens, и они соответствуют этим идеям или отражают их. Порождающим причинам души соответствуют (то есть зависят от них или формируются ими) виды материи, или мирового тела. Когда эти материальные формы вырождаются, их можно воссоздать в «срединном месте» — по-видимому, путем манипулирования ближайшими к ним более высокими формами (то есть причинами в мировой душе), от которых они зависят. Между «причинами» в мировой душе и низшими формами существуют соответствия, которые Зороастр называл божественными сцеплениями, а Синезий — магическими чарами. Эти связи зависят не столько от звезд и демонов, сколько от мировой души, которая вездесуща. Вот почему «древнейшие платоники» создали небесные образы, образы сорока восьми созвездий — двенадцати в зодиаке и тридцати шести вне его, и еще тридцать шесть образов для «лиц» зодиака. От этих упорядоченных форм зависят и формы дольнего мира.

В подзаголовке к «Стяжанию жизни с небес» Фичино называет это сочинение комментарием к книге Плотина на ту же тему. Он не уточняет, какой именно раздел «Эннеад» имеется в виду, но, как указал П.О. Кристеллер, в одной рукописи книга «О стяжании жизни с небес» указана среди комментариев на Эннеады IV, 3, II[137], где Плотин пишет:

> Я полагаю… что те древние мудрецы, которые пытались обеспечить присутствие божественных существ, воздвигая святилища и статуи, выказали понимание природы мира; они постигли, что хотя эта Душа (мира) ощутима везде, но ее присутствие будет обеспечено с большей надежностью, если изготовить соответствующее вместилище, некое место, особо пригодное для приятия какой-то ее части или фазы, нечто, воспроизводящее ее и служащее как бы зеркалом для уловления ее образа. Природа мира такова, что все его содержимое удачнейшим образом воспроизведено в Причинах-Принципах, которым оно причастно; всякая отдельная вещь в природе есть материальный образ Причины-Принципа, который и сам, в свою очередь, есть образ до-материальной Причины-Принципа; так всякая частная сущность связана с тем божественным Существом, по подобию которого сотворена…[138]

Здесь вроде бы присутствуют обе основные темы Фичино, но выстроенные в другом порядке, что несколько проясняет взаимосвязь мыслей. (1) Каким образом древние мудрецы, понимавшие природу Вселенной, сводили богов в посвященные им святилища путем притягивания или уловления части мировой души. Этому соответствуют слова Фичино об описанных Зороастром и Синезием магических сцеплениях или чарах, иначе говоря, о соответствиях между причинами в мировой душе и низшими формами. Вслед за этим Фичино переходит к звездным образам, как будто и они служат частью системы магических связей, — и утверждает, что свойства этих небесных образов определяют и формы в дольнем мире. (2) Обзор взглядов неоплатоников — помещенный у Фичино после, а у Плотина перед упоминанием о магии — на отражение Идей мирового разума в образах или формах мировой души и на дальнейшее отражение этих последних (через посредников в мировой душе) в материальных формах.

Почему в комментарии к этому месту из Плотина Фичино упоминает небесные образы? Вероятно, он считает, что эти образы в каком-то смысле органически связаны с теми «порождающими

причинами», или «причинными принципами», в мировой душе, которые в этом «срединном месте» отражают Идеи божественного ума. Поэтому небесные образы оказываются либо формами Идей, либо способом достичь этих Идей на промежуточной стадии между их чисто интеллектуальными формами в божественном уме и их смутным отражением в чувственном мире, то есть в мировом теле. Значит, как раз манипулирование такими образами в промежуточном «срединном месте» позволяло древним мудрецам низводить часть мировой души в свои святилища.

Далее, говоря словами Фичино, имеется представление, что материальные формы в чувственном мире в случае их вырождения можно воссоздать, манипулируя более высокими образами, от которых они зависят. Э. Гарэн, разбирая это место, пришел к выводу, что эта процедура была имитацией или реконструкцией вышних образов, с тем чтобы уловить божественные влияния и заново направить их в испортившиеся чувственные формы[139]. То есть священнодействующий маг играет полубожественную роль, поскольку, постигнув применение образов, он управляет тем круговоротом, который соединяет высший божественный мир с мировой душой и с чувственным миром.

Э.Г. Гомбрих в своей статье «Icones symbolicae» проанализировал столь трудную для современного понимания структуру мысли, которая убеждала ренессансного неоплатоника, что «древний» образ — дошедший к нему из незапамятно древних, как он полагал, традиций — действительно заключал в себе отражение Идеи[140]. Древний образ Справедливости был не просто картиной, но действительно заключал в себе какой-то отзвук, привкус, субстанцию божественной Идеи Справедливости. Это помогает нам понять представления Фичино об образах светил, восходящих к «наидревнейшим платоникам». Причем в случае с этими образами связь с Идеей еще теснее, поскольку у этих образов есть определенное место в космологии Ума, мировой души и мирового тела.

В итоге комментарий Фичино к этому месту Плотина окольным образом оправдывает применение талисманов и магии «Асклепия». Этому применению дано неоплатоническое обоснование: древние мудрецы и современные использователи талисманов не призывают бесов, а глубоко постигли природу Вселенной и те ступени, по которым отражения Божественных Идей нисходят в дольний мир.

По наблюдению Д.П. Уокера[141], в конце «Стяжания жизни с небес» Фичино возвращается к комментарию на то место из Плотина, с которого начал свою книгу, и утверждает, что Плотин лишь повторяет то, что сказал в «Асклепии» Гермес Трисмегист. Это значит, что «Стяжание жизни с небес» — комментарий не столько на Плотина, сколько на Трисмегиста, точнее, на то место «Асклепия», в котором описывается египетский магический культ.

> Как только какая-либо (часть) материи оказывается перед вещами высшими, она немедленно подвергается вышнему влиянию посредством того наисильнейшего деятеля, обладателя изумительной силы и жизни, который присутствует повсеместно… подобно тому, как зеркало отражает лицо или Эхо — звук голоса. Пример этого приводит, повторяя Меркурия, Плотин: он говорит, что древние жрецы, или Маги, вводили в свои статуи и святилища нечто божественное и чудное. Он (Плотин) полагает, что при этом они вводили не отдельных от материи духов (то есть демонов), а mundana numina [божества космоса], как я сказал в начале и с чем согласен Синезий… Сам Меркурий, которому и следует Плотин, говорит, что сооружал не с помощью демонов небесных или более высоких, а с помощью демонов воздуха статуи из трав, деревьев, минералов, ароматов, обладающих естественной божественной силой (как он говорит)… Изобрели эту недозволенную магию, которая, заманив демонов в статуи, придает статуям видимость богов, умные египетские жрецы, которые хотели убедить народ в существовании богов, то есть какого-то надчеловеческого духа, но не умели это доказать… Сперва я полагал, разделяя мнение блаженного Фомы Аквинского, что они не могли делать говорящие статуи с помощью одного только влияния светил, а прибегали к демонам… Но вернемся к Меркурию и Плотину. Меркурий говорит, что жрецы извлекали из природы космоса определенные силы и смешивали их. Плотин следует ему и полагает, что в мировой душе все удобосочетаемо, поскольку она порождает и движет формы природных вещей посредством некиих порождающих причин, пропитанных ее божественностью. Каковые причины он зовет богами, поскольку они нераздельны с Идеями в верховном Уме[142].

Это следует понимать следующим образом: Фичино согласен с Фомой Аквинским, недвусмысленно осудившим магию «Асклепия» как

искусство демоническое[143], но в то же время, поскольку Фичино читал комментарий Плотина, он понимает, что, хотя некоторые — дурные — египетские жрецы действительно использовали демоническую магию, Гермес Трисмегист не относится к их числу. Свое могущество Трисмегист получил только от самого мира, получил потому, что постиг природу Вселенной как иерархии, в которой влияние Идей нисходит от Мирового Разума через «порождающие причины» Мировой Души к материальным формам Мирового Тела[144]. А потому небесные образы черпают силу не от демонов, а из «мира», ибо эти образы являются чем-то вроде тени Идей, посредниками в срединном месте между Разумом и Телом, звеньями в цепочках, посредством которых маг-неоплатоник приводит в действие свою магию и сочетает горний и дольний миры.

Так магия «Асклепия», пропущенная через Плотина, проникает вместе со «Стяжанием жизни с небес» в неоплатоническую философию Ренессанса, более того — в фичиновский *христианский* неоплатонизм. Последнее требовало, как мы видели, немалой ловкости при обходе авторитетных христианских заявлений. Работая над «Стяжанием жизни с небес», Фичино, вероятно, находился под свежим впечатлением от сочинения Оригена против Цельса, которое он цитирует в главе XXI[145]. В таком случае он обратил внимание и на приводимое Оригеном место из Цельса, где язычник обвиняет христиан в том, что они высмеивают египтян, «хотя те открывают множество глубоких тайн и учат тому, что этот культ (египетская магическая религия) есть поклонение невидимым идеям, а не бренным животным, как полагают многие»[146]. Не пропускавший ничего, что могло бы послужить на пользу его герою, святому Гермесу Трисмегисту, Фичино должен был ухватиться за ответ Оригена: «Милый мой, ты с полным правом хвалишь египтян за то, что они открыли многие тайны, от которых нет зла, и за темные объяснения о животных». Однако контекст, в который помещено это замечание, выглядит менее обнадеживающе, ибо все сочинение Оригена направлено против взглядов Цельса на историю религии, сводящихся к тому, что правильная и освященная древностью религиозная традиция, которую хранили египтяне, была сначала извращена евреями, а затем окончательно разрушена христианами.

Магия Фичино основана на теории духа (spiritus), описанной в книге Д.П. Уокера, которую мы рекомендуем читателю как блестящий и

исчерпывающий труд на данную тему[147]. Центральным понятием фичиновского учения о «стяжании жизни с небес» является spiritus — канал, по которому распространяется влияние звезд. Между душой и телом мира имеется spiritus mundi, дух мира, — он разлит по всей Вселенной и служит проводником звездных влияний к человеку, который пьет их через собственный дух, и ко всему телу мира (corpus mundi). Spiritus — это очень тонкая и хрупкая субстанция, и именно о ней говорил Вергилий в стихах:

> *Spiritus intus alit, totamque infusa per artus*
> *mens agitat molem et magno se corpore miscet*[148].
>
> *[Все питает душа, и дух, по членам разлитый,*
> *Движет весь мир, пронизав его необъятное тело].*
>
> Пер. С.А. Ошерова.

Чтобы привлечь spiritus определенной планеты, нужно использовать связанные с этой планетой растения, животных, травы, запахи, цветы и пр. Spiritus возникает из воздуха и ветра, это род тончайшего воздуха и тончайшего жара. Солнце и Юпитер — главные планеты, через лучи которых наш дух «пьет» дух мира.

Между тем в той части «Эннеад», к которой главным образом относится комментарий Фичино, о доктрине «духа» ничего не сказано, и, хотя в других местах книги упоминается spiritus mundi, сколько-нибудь четкого определения мирового духа в фичиновском смысле — то есть как средства распространения звездных влияний и основы магической практики — мне у Плотина найти не удалось. Такую доктрину, тем более в связи с практической магией и талисманами, Фичино мог почерпнуть скорее в «Пикатрикс». Теория магии в этой книге, как мы показали в предыдущей главе, основана на ряде: intellectus, spiritus, materia; при этом вещество нижнего мира тесно связано с веществом звезд, состоящим из spiritus'а[149]. Магия — это управление потоком spiritus'а, истекающим в materia, а один из главных способов достичь этого — использование талисманов, поскольку талисман есть материальный объект, вобравший и сохраняющий в себе spiritus звезды. Эту теорию пневматической магии, равно как и списки вещей, которые притягивают spiritus, подробные указания по

изготовлению талисманов и перечни образов, которые следует наносить на талисманы, — все это Фичино мог узнать из «Пикатрикс». То, что Фичино описывает некоторые образы так же, как это сделано в «Пикатрикс», также говорит в пользу гипотезы об использовании им этого текста.

Описание образов сосредоточено главным образом в главе XVIII «Стяжания жизни с небес». Упомянув об образах зодиакальных знаков, Фичино добавляет, что существуют, кроме того, образы «лиц» этих знаков, заимствованные у индусов, египтян и халдеев (перечни образов деканов действительно происходят из этих источников), и приводит пример:

> В первом лике Девы — прекрасная девушка, которая сидит с ребенком на руках и держит в руке колос пшеницы[150].

Именно в этом виде (с ребенком) данный образ взят не из «Пикатрикс», а из Альбумазара, на которого Фичино ссылается как на источник. Это единственный упомянутый им образ декана — все остальные образы относятся к планетам, — и Фичино не уверен, следует ли его использовать. Он добавляет, что, если хочешь получить дары от Меркурия, нужно помещать его образ на олове или серебре вместе со знаком Девы и символами Девы и Меркурия; ко всему этому можно присоединить и образ декана для первого лица Девы, «если ты собираешься его использовать». Таким образом, данный талисман должен иметь на себе образ Меркурия, некоторые другие знаки и символы и, возможно, также образ Девы с ребенком. Заметим, что этот талисман имеет не медицинское назначение, а служит для получения от Меркурия умственных «даров».

Чтобы получить долголетие, нужно поместить на сапфире образ Сатурна, имеющий следующий вид: «Старик, сидящий на высоком троне или на драконе; голова его покрыта лоскутом темного полотна, а в поднятой над головой руке он держит серп или рыб и одет в темные одежды» («Homo senex in altiore cathedra sedens uel dracone, caput tectus panno quodam lineo fusco, manus supra caput erigens, falcem manu tenens aut pisces, fusca indutus ueste»)[151]. Этот образ напоминает образ из «Пикатрикс» и содержит в себе элементы двух других. (Образы Сатурна в «Пикатрикс»: «Forma hominis super altam cathedram elevati amp; in eius capite pannum lineum lutosum, amp; in eius manu falcem tenentis: Forma hominis senis erecti, suas manus super caput ipsius erigentis, amp; in eis

piscem tenentis…: Forma hominis super draconem erecti, in dextra manu falcem tenentis, in sinistra hastam habentis amp; nigris pannis induti» [«Изображение человека на высоком престоле возвышенного, и у него на голове лоскут льняной темный, и в руке серп держащего: Изображение человека старого стоящего, руки над головой своей поднявшего и в них рыбу держащего…: Изображение человека над драконом стоящего, в правой руке серп держащего, в левой копье имеющего и в черные ткани одетого»][152].) Для долгой и счастливой жизни, говорит Фичино, нужно поместить на белом, чистом камне образ Юпитера в виде «человека на орле или драконе, в короне и желтых одеждах» («Homo sedens super aquilam uel draconem coronatus… croceam induto uestem»)[153]. Почти так же описан образ Юпитера в «Пикатрикс» («Forma hominis super aquilam… omnia sua vestimenta sunt crocea»)[154].

Для лечения болезней Фичино предлагает следующие образы: «Царь на троне, в желтых одеждах, ворон и изображение Солнца» («Rex in Throno, crocea ueste, amp; coruum Solisque formam»)[155]. Обращает на себя внимание явное сходство с образом в «Пикатрикс»: «Forma regis supra cathedram sedentis, amp; in sui capite coronam habentis, et coruum ante se, et infra eius pedes istas figuras (магические символы)» [«Изображение царя, на престоле сидящего и на голове корону имеющего и ворона перед собой, и под его ногами вот эти фигуры»] [156]. Но в «Пикатрикс» этот талисман предназначается не для лечения, как у Фичино, а для царя, который хочет стать могущественнее других царей.

Для счастья и телесной силы Фичино предлагает образ юной Венеры с яблоками и цветами в руках, одетой в белое и желтое («Veneris imaginem puellarem, poma floresque manu tenentem, croceis amp; albis indutam»)[157]. Похожий образ Венеры есть в «Пикатрикс»: «Forma mulieris capillis expansis amp; super ceruum equitantis in eius manu dextra malum habentis in sinistra vero flores et eius vestes in coloribus albis» [«Изображение женщины, с распущенными волосами и на олене сидящей, в правой руке яблоко имеющей, а в левой цветы, и одежды белого цвета»][158].

Образ Меркурия Фичино описывает так: «Человек, сидящий на троне, в шлеме с гребнем, с орлиными ногами, держащий в левой руке петуха или огонь…» («Homo sedens in throno galeatus cristatusque,

pedibus aquilinis, sinistra gallum tenens aut ignem…»)[159]. Ср. образ Меркурия в «Пикатрикс»: «Forma hominis in eius capite gallum habentis amp; supra cathedram erecti amp; pedes similes pedibus aquilae amp; in palma sinistra manus ignem habentis» [«Изображение человека, на голове петуха имеющего и на престоле стоящего, и ноги, подобные ногам орла, и в левой руке огонь имеющего»][160]. Фичино говорит, что этот образ Меркурия развивает сообразительность и память, а если его поместить на дереве, он будет отгонять лихорадку.

Сходство между талисманами у Фичино и в «Пикатрикс» не является достаточным доказательством того, что он использовал это сочинение. Он упоминает и другие источники, в которых описываются образы[161], и боги на его талисманах представлены чаще всего в своем обычном виде — например, Юпитер на орле или Венера с цветами и яблоками. И тем не менее возникает впечатление, что Фичино читал главу «Пикатрикс» об образах планет. Любопытно, что в целом он старается избегать образов деканов и почти исключительно ограничивается образами планет. Это заметил большой знаток образов деканов В. Гундель, объяснивший склонность Фичино к образам планет давним соперничеством между образами деканов и планет, в котором Фичино выбрал сторону последних. «Bei Ficinus ist die alte Rivalitat der grossen Systeme der dekan- und der planetenglaubigen Astrologie zugunsten der Planeten entschieden» [«Древний спор между великими системами деканной и планетной астрологии решен у Фичино в пользу последней»][162]. Возникает вопрос, не обусловлен ли этот выбор стремлением избежать демонической магии. Игнорируя образы деканов-демонов и используя лишь образы планет (не для того, чтобы вызывать демонов планет, но лишь как образы, соответствующие «божествам космоса», теням Идей в Мировой Душе), — благочестивый неоплатоник, быть может, верил, что удержится в границах «космической» магии — естественной магии естественных сил, а не магии демонической. Видя беспокойство и сомнения Фичино, можно только изумляться бесстрашию тех смельчаков за Апеннинами, в Ферраре и Падуе[163], которые не боялись украшать стены своих домов образами ужасных Тридцати Шести.

Любопытно следить за причудливыми извивами мысли Фичино в главе XVIII. Перед тем как перейти к перечню планетных талисманов, он делает несколько неожиданных замечаний об использовании креста в

качестве талисмана[164]. Небесная сила достигает своей полноты тогда, когда светила, находясь точно по четырем странам света, пересекаются лучами под прямыми углами, то есть образуют крест. Поэтому египтяне использовали форму креста, который к тому же символизировал для них загробную жизнь, и изображали крест на статуях Сераписа, у него на груди. Однако Фичино объясняет использование креста у египтян не только его способностью притягивать звездные дары. Он видит в этом пророчество — хотя и неосознанное — о пришествии Христа. И не случайно Фичино пишет об использовании креста как талисмана именно перед перечнем талисманных образов — пророческое предвосхищение христианства у египтян освящает и традицию талисманной магии.

После этого перечня Фичино подробно излагает мнения схоластов, особенно Петра Абанского, относительно применения талисманов в медицине. Затем, ненадолго задержавшись на Порфирии и Плотине, он переходит к Альберту Великому, представляя его как профессора астрологии и теологии, который в «Зерцале астрономии» («Speculum astronomiae») объяснил разницу между ложным и истинным употреблением талисманов[165]. Потом Фичино снова обращается к беспокоящему его вопросу о том, как следует понимать трактат Фомы Аквинского «Против язычников», и в конце концов приходит к выводу, который, как ему кажется, согласуется со взглядом Фомы, а именно: сила талисманов исходит прежде всего не от образов, а от материала, из которого они сделаны[166]. Но если они делаются под влиянием гармонии, схожей с небесной гармонией, то их сила от этого возрастает.

Короче говоря, с помощью всяческих ухищрений Фичино оправдал свою талисманную магию. Я полагаю, что он имеет в виду главным образом планетные талисманы и те способы обращения с ними, которые относятся не к «демонической», а, по выражению Уокера, к «спиритуальной» магии, которая действует через spiritus mundi, добывая его главным образом путем подбора растений, металлов и т. д., но также и при помощи талисманов, которые обращены к звездам как к космическим, т. е. естественным, силам, а не как к демонам[167].

«Что же мешает нам сделать всеобщий образ, то есть образ самой Вселенной? Тогда была бы надежда стяжать многие блага от Вселенной», — восклицает Фичино в начале XIX главы, после подробной защиты планетных образов, которой посвящена предыдущая

глава. Этот образ Вселенной, или «изображение космоса» (mundi figura), следует делать из меди в сочетании с золотом и серебром (это металлы Юпитера, Солнца и Венеры). Начинать изготовление нужно в благоприятное время, когда Солнце вступает в первый градус Овна. Над ним нельзя работать в день Сатурна — субботу. Закончить его нужно в дни Венеры, «дабы ознаменовать его совершенную красоту». При работе над ним нужно использовать как цвета, так и линии, или контуры. «У мира есть три всеобщих и собственных цвета — зеленый, золотой, синий, и они посвящены Трем Грациям небес», то есть Венере, Солнцу и Юпитеру. «Поэтому считают, что для того, чтобы получить дары небесных милостей, следует часто использовать эти три цвета и, составляя формулу мира, нужно ввести в нее голубой цвет мировой сферы. Полагают также, что в это драгоценное произведение, сделанное по подобию самого неба, нужно добавлять золото, и звезды, и еще Весту, или Цереру, то есть землю, облаченную в зеленые одежды»[168].

Многое в этом описании осталось для меня непонятным. Изображение, по-видимому, воплощает Новый Год как новое рождение мира, а может быть даже, как первое рождение мира, т. е. Творение (упомянут «Гептапл» Пико делла Мирандола). Но, вообще говоря, построение этого магического объекта, или талисмана, вписывается в контекст «Libri de vita» — сочинения, целиком посвященного различным методам притягивания, или впитывания, влияний Солнца, Венеры и Юпитера, источников оздоровления, омоложения и противостояния Сатурну. Соответствующий объект, столь смутно и неопределенно описанный, представляет собой, по-видимому, модель неба, устроенную таким образом, чтобы с ее помощью можно было притягивать благоприятные влияния Солнца, Венеры и Юпитера. Разумеется, в таком талисмане должны преобладать цвета этих планет и, вероятно, на нем должны быть помещены их изображения. Включение Цереры в зеленом, обозначающей землю, объяснимо, но что тут делает Веста, непонятно.

Так как Фичино, видимо, советует либо носить такой талисман на теле, либо помещать на видное место[169], он может выполняться в виде медали или драгоценной геммы.

Затем Фичино говорит, что изображение космоса можно изготовить так, чтобы оно передавало движение сфер, как это когда-то сделал Архимед, а в недавнее время — один флорентинец по имени Лоренцо.

Фичино имеет в виду астрономические часы с изображениями планет, сделанные Лоренцо делла Вольпайя[170] для Лоренцо де Медичи. Такое изображение мира, добавляет Фичино, делается не только как украшение, которым можно любоваться, но для того, чтобы созерцать его духовным оком. Очевидно, что оно не имеет ничего общего с тем талисманом, о котором он упоминает раньше. Это космический механизм.

И наконец, человек может поместить

> на своде самого укромного покоя в своем доме, где он чаще всего проводит дни и ночи, это же изображение в красках. И, выходя из дома, он будет воспринимать уже не столько вид отдельных предметов, сколько изображение вселенной и ее цвета[171].

Я думаю, что здесь имеется в виду фреска с изображением вселенной, помещенная на потолке комнаты; главное место на ней должны занимать все те же Три Грации, или три благоприятные планеты — Солнце, Венера и Юпитер, а преобладающими цветами должны быть их цвета — синий, золотой и зеленый.

Итак, различные варианты «изображения космоса» — это художественные изделия, обладающие свойствами талисмана и предназначенные для магических целей. Они пытаются воздействовать на «космос» посредством благоприятных комбинаций небесных образов, с тем чтобы притягивать благоприятные и, наоборот, исключать вредные влияния. Короче говоря, эти художественные произведения, описание которых, к сожалению, столь неполно, — утилитарны; они предназначены для использования в магии. Компетентный маг, умеющий правильно построить изображение вселенной и разбирающийся в небесных образах, может управлять влиянием звезд. Как у Гермеса Трисмегиста в Городе Адоцентине, задуманном как модель мира, образы были расположены так, чтобы, регулируя астральные влияния, блюсти здоровье и добродетельность граждан, так и «изображения космоса» у Фичино устроены так, чтобы направлять влияния планет в указанном в «Книгах о жизни» направлении — то есть добиваться преобладания Солнца, Юпитера и Венеры и избегать Сатурна и Марса.

Имея в виду вопросы, которые будут обсуждаться в последующих главах, я хочу обратить особое внимание на один момент описания «изображений космоса» — эти изображения предназначены не только

для разглядывания, но и для созерцания внутренним взором в мыслях и в памяти. Рассматривая изображение космоса на потолке своей спальни, человек запечатлевает в памяти очертания и основные цвета планет, с тем чтобы, выйдя из дому, объединять бесчисленные отдельные предметы, которые видит, в единое целое, накладывая на них образы высшей реальности, которые несет в себе. Это странное видение, или чудесная иллюзия, впоследствии вдохновляла Джордано Бруно в его попытках упорядочить память с помощью небесных образов, в которых он видел тени идей мировой души, и связать воедино бесконечно раздробленный мир и все содержание памяти.

Э.Г. Гомбрих в своей статье «Botticelli's Mythologies» [«Мифологии Боттичелли»] приводит письмо Фичино, в котором тот сообщает молодому Лоренцо ди Пьерфранческо де Медичи о посылке ему «безмерного дара»:

> Всякому, кто созерцает небо, ничто из виденного, по сравнению с небом, уже огромным не кажется. Так если я тебе подарю само небо, какова же цена такому подарку?[172]

Далее Фичино говорит, что молодой человек должен расположить свою «Луну» — то есть свою душу и тело — так, чтобы избежать слишком сильного влияния Сатурна и Марса и получить счастливое влияние Солнца, Юпитера и Венеры. «Если ты так расположишь небесные знаки и свои дары, то избежишь угроз фортуны и под божественным покровительством проживешь счастливо и безопасно».

2. Боттичелли. Весна. Флоренция, Уффици

Гомбрих анализирует «Весну» (илл. 2) в свете этого расположения светил. Он предполагает, что крайний слева Меркурий — это планетный образ; выдвигает и отвергает гипотезу, что Три Грации — это Солнце, Юпитер и Венера; подчеркивает, что центральная фигура — это, безусловно, Венера. Предположение, которое я собираюсь высказать, не противоречит общей линии его рассуждений.

Очевидно, что «безмерный подарок», то есть «само небо», посланный Фичино к Пьерфранческо, — изделие того же типа, что и описанное в главе XIX «Стяжания жизни с небес» «изображение вселенной». Это образ космоса, устроенный так, чтобы привлекать благоприятные планеты и нейтрализовывать Сатурн. «Подарком», вероятно, служило не само изделие, а совет — как его создать внутри души или воображения, как концентрировать внутреннее внимание на его образах, или же — как изготовить предназначенный для внутреннего созерцания реальный объект или талисман. «Весна» Боттичелли, хотя и написанная до создания и тем более публикации

«Стяжания жизни с небес», — безусловно, именно такой объект, предназначенный для таких целей.

В мои задачи отнюдь не входит давать новое, подробное истолкование иконографии «Весны». Я лишь хочу предположить, что в свете анализа магии Фичино картина обнаруживает черты практического применения этой магии — сложного талисмана, «образа космоса», устроенного так, чтобы передавать зрителю только здоровые, омолаживающие, антисатурновы влияния. Перед нами наглядная форма фичиновой магии: использованы особые сочетания деревьев и цветов, использованы планетные образы — причем связанные с «космосом», а не с демонами или понятые как тени Идей в неоплатонической иерархии. И, независимо от мифологического значения фигур справа, нельзя ли предположить, что их овевает spiritus mundi — исходящий из надутых щек воздушного духа, заметный в развевающемся одеянии бегущей фигуры? Spiritus, передатчик влияния светил, пойман и сохранен в картине, в магическом талисмане.

Как не похожа Благая Венера Боттичелли, с которой, как и советует Фичино, мы гуляем по зеленым и цветущим лугам, впивая благоухающий воздух, пронизанный токами spiritus'а, — как не похожа она на аккуратный талисман Венеры с яблоком в одной руке и цветами в другой! Но задача у нее та же — низводить с Венеры планетный дух и передавать его обладателю или зрителю ее прелестного образа.

Орфическая магия Фичино[173] — это возврат к «древнему богослову» Орфею, как магия талисманная — возврат (завуалированный или с оговорками) к Гермесу Трисмегисту. В списках «древних богословов» у Фичино Орфей идет следом за Трисмегистом. Сборник «Орфических гимнов» — главный, хотя и не единственный источник, по которому Возрождение знало орфические гимны, — составлен, вероятно, во II или III веке нашей эры, то есть примерно тогда же, когда и герметические сборники. Эти гимны, вероятно, восходят к какой-то религиозной секте той эпохи. В них обычно есть обращение к божеству, главным образом — к Солнцу, перечисление его имен и атрибутов, и они очень близки к магическим заклинаниям. Фичино и его современники считали, что орфические гимны сочинены самим Орфеем и, соответственно, возникли очень давно; это религиозные песнопения «древнего мага», жившего задолго до Платона. Поэтому воскрешение орфических гимнов было для Фичино очень

важным делом — он верил, что возвращается к практике древнейшего богослова, человека, предузнавшего Троицу[174]. То есть в основе лежала такая же хронологическая ошибка, как и та, из-за которой он столь глубоко чтил герметические тексты.

Орфические песни Фичино пел, аккомпанируя себе, вероятно, на lira da braccio [лира да браччо][175]. Они были положены на простую монодическую мелодию, которая, по мнению Фичино, повторяла ноты, издаваемые планетными сферами и сливающиеся в ту музыку сфер, о которой говорил Пифагор. То есть можно было петь гимны Солнцу, Юпитеру, Венере на мотивы этих планет, что было еще одним способом привлечь их влияния, наряду с называнием их имен и функций. Таким образом, за этой вокальной или акустической магией, как и за магией симпатической и талисманной, стояло учение о spiritus'е. Поэтому орфическая магия составляет точную параллель талисманной: у нее те же задачи — привлечь конкретные влияния светил; у нее тот же медиум — spiritus. Единственная — но принципиальная — разница между двумя этими магиями в том, что одна — визуальная и оперирует зрительными образами (талисманами), другая же — акустическая и вокальная — оперирует музыкой и голосом.

По мнению Уокера, описанная в «Стяжании жизни с небес» заклинательная акустическая магия — это те же самые орфические песнопения, хотя прямо это и не сказано[176]. Несомненно, что в этой книге представлены обе отрасли магии Фичино — и симпатическая магия, оперирующая естественными сочетаниями вещей и талисманами, и заклинательная магия гимнов.

Относительно заклинательной магии возникает та же проблема, что и с талисманной, — естественная это магия, обращающаяся к богам как к космическим силам, или же это магия демоническая, призывающая демонов светил. Ответ, видимо, тот же, что и в случае талисманной магии, — Фичино считал свои заклинания естественной магией. По крайней мере, у нас есть свидетельство Пико делла Мирандола: в одном из своих «Орфических заключений» («Conclusiones orphicae») он называет орфическое пение естественной магией:

> В естественной магии нет ничего действеннее, чем гимны Орфея, если их сопровождает соответствующая музыка, душевное расположение и прочие обстоятельства, известные мудрым[177].

А в другом орфическом тезисе Пико четко заявляет, что имена богов в песнопениях Орфея — это имена не лживых демонов, но «имена естественных и божественных сил»[178], пронизывающих весь мир.

Подытожим наш обзор естественной магии Фичино. Он низводил влияния светил с помощью музыкальных заклинаний, симпатического применения природных предметов, с помощью талисманов, выхода на воздух и т. п. — с помощью всех средств по уловлению spiritus'a. Связь между его заклинаниями и талисманами, возможно, еще теснее: в главе XVIII после долгой и изощренной апологии талисманов он говорит, что они изготавливаются «под действием гармонии, подобной гармонии небесной»[179] и увеличивающей их силу. Можно предположить, что здесь имеется в виду, что талисманы Фичино или картина талисманного типа изготовлялись под аккомпанемент подходящих орфических заклинаний, который помогал низвести в них spiritus.

Несмотря на все предосторожности, «Книги о жизни» все же навлекли на Фичино неприятности, как мы узнаем из его «Апологии»[180] по поводу этих книг. Видимо, у читателей возникли вопросы: «Разве Марсилио не священник? А какое священнику дело до медицины и астрологии? А какое дело христианину до магии и образов?» Фичино в свою защиту говорит, что в древности священники всегда занимались медициной, и ссылается на халдейских, персидских и египетских священнослужителей; что без астрологии медицина невозможна; что сам Христос был целителем. Но в первую очередь он утверждает, что есть два вида магии — демоническая, незаконная и греховная, и естественная — полезная и необходимая. Он практикует и рекомендует только благую и полезную разновидность — то есть естественную магию[181].

Сколько в этой современной естественной магии изысканности и утонченности![182] Если представить, с одной стороны, как ренессансный философ-неоплатоник исполняет орфические гимны, аккомпанируя себе на lira da braccio, украшенной изображением укрощающего зверей Орфея, а с другой — варварское бормотание каких-нибудь заклинаний из «Пикатрикс», то резкий контраст между новой и прежней магией станет очевиден.

Beydelus, Demeymes, Adulex, Metucgayn, Atine, Ffex, Uquizuz, Gadix, Sol, veni cito cum tuis spiritibus.

[Бейделус, Демеймес, Адулекс, Метукгайн, Атине, Ффекс, Уквизуз, Гадикс, Солнце, гряди скоро с твоими духами][183].

Как далека тарабарщина этого обращения к Солнцу и его демонам из «Пикатрикс» от Фичино и его «естественных» планетных песнопений! А если вообразить, с одной стороны, цветы, драгоценности, ароматы, жить среди которых Фичино рекомендует своим пациентам, вообразить обаятельно здоровую и роскошную жизнь, которую им предписано вести, а с другой — гнусные вещества, вонючие и отвратительные смеси, рекомендованные в «Пикатрикс», то контраст между новой изящной магией, прописанной модным врачом, и магией старой и грязной будет опять-таки разительным. А можно вспомнить и то, что примитивную талисманную магию художники Возрождения превратили в картины нетленного совершенства, где классические формы были и открыты заново, и преобразованы в нечто новое.

И все же между старой и новой магией существует полная преемственность. Обе основаны на одинаковых астрологических предпосылках; обе используют талисманы и заклинания; обе они являются пневматической магией, то есть считают spiritus проводником идущих сверху вниз влияний. Наконец, обе они включены в разработанный философский контекст. Как часть философии подана магия в «Пикатрикс»; естественная магия Фичино принципиально связана с его неоплатонизмом.

Короче говоря, ренессансную магию нужно рассматривать одновременно и как продолжение средневековой магии, и как ее трансформацию в нечто новое. Феномен магии оказывается абсолютно аналогичен феномену, открытому и изученному Варбургом и Закслем: на протяжении средних веков образы богов сохранялись в астрологических рукописях, в этой варваризованной форме достались Возрождению, а затем, благодаря открытию и воспроизведению классического искусства, снова обрели форму классическую[184]. Точно так же и астральная магия сохраняется в средневековой традиции, а в эпоху Возрождения вновь обретает классическую форму благодаря открытию неоплатонической теургии. Магия Фичино — с ее гимнами Солнцу, Тремя Грациями в астрологическом контексте, неоплатонизмом — по своей перспективе, практике и классическим формам ближе к императору Юлиану, чем к «Пикатрикс». Но материал этой магии,

который Фичино — опираясь на свои греческие штудии — вернул к его классическим формам, дошел до него посредством «Пикатрикс» или иных учебников того же рода. Можно сказать, что для понимания смысла и функции ренессансных произведений искусства история магии так же необходима, как история обретения античного искусства — для понимания их формы. Три Грации (если взять вечный пример) заново обрели классический облик благодаря открытию и воспроизведению подлинно классических изображений этой группы. Свою силу в качестве талисмана они, видимо, заново обрели благодаря возрождению магии.

И тем не менее если языческое произведение искусства в эпоху Возрождения — языческое не вполне, а сохраняет христианские обертоны (классический пример — Венера Боттичелли, похожая на Деву Марию), то так же обстоит дело и с магией Фичино. Ее нельзя считать просто частью практической медицины, совершенно отдельной от религии, поскольку, как указал Д.П. Уокер, магия эта уже сама по себе была религией. Уокер приводит цитату из Франческо да Дьяччето, ученика и подражателя Фичино, в которой это сказано очень внятно[185]. Дьяччето пишет о том, что желающий обрести «солярные дары» должен облачиться в мантию солярного цвета — например, золотого — и совершить обряд, включающий воскурение приготовленных из солярных растений благовоний, перед алтарем, на котором есть образ Солнца — например, «образ царя на троне, в короне, одетого в шафранное одеяние, здесь же — ворона и изображение солнца». Это солярный талисман из «Стяжания жизни с небес», который мы возвели к «Пикатрикс»[186]. Затем, натершись изготовленными из солярных веществ мазями, он должен пропеть орфический гимн к Солнцу, именуя его божественной Единицей, Умом и Душой. Это неоплатоническая триада, примененная к культу Солнца императором Юлианом. Как указывает Уокер, в «Стяжании жизни с небес» она впрямую не называется. Но о ней как о примере иерархии Идей говорит Плотин в том месте «Эннеад», комментарием на который служит книга Фичино[187]. Таким образом, солярные ритуалы Дьяччето обнаруживают то, что заложено в «Стяжании жизни с небес», и, вероятно, отражают практику самого Фичино. А если так, то магия Фичино была религиозной магией, возрождением религии космоса.

Как подобное возрождение благочестивый христианин мог примирить со своим христианством? Конечно, представление о солнцепоклонстве как о религии, теоретически и исторически родственной христианству, стало возможно благодаря ренессансному религиозному синкретизму, связавшему триады неоплатонизма с Троицей, — вряд ли этим синкретизмом можно объяснить и возрождение солнцепоклонства как религиозного культа. Движущей силой этого возрождения, скорее всего, был, как предположил Уокер, глубокий интерес Фичино к египетской магической религии, описанной в «Асклепии». Комментарием в первую очередь к нему, и лишь во вторую — к Плотину, и было «Стяжание жизни с небес», где Фичино пытался найти для этой религии естественное и неоплатоническое обоснование.

К моменту выхода «Книг о жизни» в свет, к 1489 году, Гермес Трисмегист уже расположился в Сиенском соборе, гордо демонстрируя цитату из своего «Асклепия» с пророчеством о Сыне Божием и получая совет возродить египетские письмена и законы. Во многом ответственность за это ложится на Лактанция, поскольку именно его мнение о Гермесе Трисмегисте как о святом пророке из язычников воспринял Фичино, нашедший, как он полагал, великолепное подтверждение этого мнения в «Поймандре». И, возможно, именно от этого мнения взялась его решимость практиковать магическую религию, на что он пошел, как мы видели, очень нерешительно, робко, тщательно избегая всего демонического.

Когда Гермес Трисмегист вошел в церковь, история ренессансной магии оказалась включена в историю религии.

Глава V

Пико делла Мирандола и кабалистическая магия

Пико делла Мирандола, младший современник Фичино, начал философскую карьеру под его влиянием, усвоив от него преклонение перед «естественной магией». Он исповедовал и проповедовал ее гораздо более энергично и открыто, чем сам Фичино. Но для истории магии в эпоху Возрождения Пико представляет интерес главным образом потому, что он соединил естественную магию с другим видом магии, ставшим своего рода дополнением к естественной магии. Новой разновидностью магии, добавленной Пико к арсеналу ренессансного мага, стала практическая кабала, или кабалистическая магия. Кабалистическая магия — магия духовная, причем духовная не в том смысле, что она, подобно естественной магии, обращается только к естественному мировому духу (spiritus mundi), а в том, что она стремится к высшим духовным силам, находящимся по ту сторону естественных сил космоса. Практическая кабала обращается к ангелам, архангелам, десяти сефирот, то есть к именам или силам Бога, к самому Богу. Средства, используемые при этом, отчасти схожи с другими магическими процедурами, однако прежде всего опираются на могущество священного еврейского языка. Таким образом, этот вид магии претендовал на нечто гораздо большее, нежели естественная магия Фичино, и был неразрывно связан с религией.

Ренессансное сознание, склонное к симметричным построениям, усматривало определенный параллелизм между трактатами Гермеса Трисмегиста, египетского Моисея, и кабалой — еврейской мистической традицией, переданной, как считалось, изустно от самого Моисея. Пико разделял твердую веру кабалистов в то, что корни кабалы уходят в глубочайшую древность — к Моисею, посвятившему в тайное учение немногих избранных, которые в свою очередь передали его своим преемникам, и что это учение проливает свет на те тайны, которым в Книге Бытия Моисей не дал исчерпывающего объяснения. Кабалу, видимо, потому никогда не называли «древним

богословием» (prisca theologia), что этот термин прилагался к языческим источникам древней мудрости, в то время как здесь речь идет о мудрости более священной — о еврейской. А поскольку кабала для Пико подтверждала истинность христианства, то христианская кабала оказывалась для него еврейско-христианским источником древней мудрости, к тому же — наиболее ценным и поучительным объектом для сравнения с языческой древней мудростью, и прежде всего с учением Гермеса Трисмегиста. Последний особенно хорошо подходил для штудий Пико в области сравнительного религиоведения, благодаря близким параллелям между библейским Моисеем и египетским законодателем, автором боговдохновенной египетской Книги Бытия — «Поймандр».

Взглянем на герметические трактаты и кабалу глазами Пико — и нашему взору откроется завораживающая симметрия. Египетский законодатель был создателем удивительных мистических учений, в том числе и учения о сотворении мира, причем, судя по всему, он владел частью тех знаний, которыми обладал Моисей. Этому корпусу мистических учений сопутствовала магия — магия «Асклепия». В кабалу тоже входил корпус захватывающих мистических учений, ведущих начало от еврейского законодателя и проливавших свет на моисеевы тайны сотворения мира. Пико углубился в дебри этих удивительных совпадений, видя в них подтверждение божественности Христа. И кабале тоже сопутствовал род магии — практическая кабала.

Кроме того, герметика и кабала подтверждали друг друга в ключевом для обоих учений вопросе, а именно в вопросе о творении Словом. Тайны герметических текстов суть тайны Слова, или Логоса. В «Поймандре» именно светоносное Слово, исходящий из Ума Сын Божий, осуществляет акт творения. В Книге Бытия Бог, чтобы создать тварный мир, «сказал». А поскольку сказал Он на еврейском языке, то для кабалиста слова и буквы этого языка стали объектом бесконечных мистических медитаций, а для адепта практической кабалы они обладали магической силой. Возможно, Лактанций помог закрепить союз между герметикой и христианской кабалой в этом вопросе, когда, процитировав из псалма: «Словом Божиим были сотворены небеса» (Пс. 135, 5) и из евангелиста Иоанна: «В начале было Слово», — добавил, что то же утверждают и язычники: «Ведь Трисмегист,

который тем или иным образом доискался почти до всякой истины, часто говорил о превосходстве и величии Слова». Он признавал, что «существует невыразимая и священная речь, выходящая за границы человеческого разумения»[188].

Альянс герметики и кабалы, пионером которого был Пико, привел к очень важным результатам, и дальнейшая герметико-кабалистическая традиция, восходящая в конечном итоге к Пико, оказалась очень влиятельной. Порой она, не выходя за рамки чистой мистики, разворачивала герметико-кабалистические размышления о творении и о человеке в невероятно сложный лабиринт религиозных спекуляций, обращаясь к области чисел и гармонии, впитывая в себя и пифагореизм. Но была у этой традиции и другая сторона — магическая. Пико и здесь был первым, кто соединил герметический и кабалистический типы магии.

В 1486 году молодой Пико делла Мирандола приехал в Рим с девятьюстами тезисами, или постулатами, выбранными из всех философских школ, и заявил о своей готовности доказать на публичном диспуте, что ни один из этих тезисов не вступает в противоречие с другими. По мнению Торндайка, из этих тезисов явствует, что Пико «в большой степени тяготел к астрологии, симпатизировал естественной магии и имел склонность к такой оккультно-эзотерической литературе, как орфические гимны, халдейские оракулы и еврейская кабала»[189], а также к произведениям Гермеса Трисмегиста. Великий диспут так и не состоялся, а богословы настолько активно протестовали по поводу некоторых тезисов, что возникла необходимость в написании «Апологии», или защиты. Она была опубликована в 1487 году вместе с речью «О достоинстве человека», которая должна была открыть диспут. Эта речь отдавалась многократным эхом на протяжении всей эпохи Возрождения, и ее с полным правом можно считать Великой хартией ренессансной магии — типологически новой магии, основанной Фичино и усовершенствованной Пико.

На последующих страницах я буду обращаться к тезисам, или «Заключениям» («Conclusiones»), Пико, его «Апологии», а также к его «Речи» («О достоинстве человека»)[190]. Мои цели весьма конкретны. Во-первых, я выясню, что говорил Пико о магии (magia) или

естественной магии (magia naturalis), и постараюсь разобраться, что он под ними подразумевал. Во-вторых, я покажу, что Пико различает теоретическую и практическую кабалу, имея в виду под последней кабалистическую магию. И в-третьих, я докажу, что, по убеждению Пико, естественная магия должна быть дополнена практической кабалой, ибо без нее имеет весьма незначительную силу. Три эти темы взаимосвязаны, и не всегда будет возможно отделить одну от другой. Кроме того, следует добавить: хотя я уверена, что под «практической кабалой» Пико подразумевает кабалистическую магию, я не смогу разъяснить, какие именно процедуры он в нее включает, поскольку это сфера компетенции гебраистов.

Среди девятисот тезисов Пико — двадцать шесть «Заключений о магии» («Conclusiones magicae»). Часть из них относится к естественной магии, часть — к кабалистической. Приведу здесь несколько тезисов, касающихся естественной магии.

Первое заключение о магии таково:

> Tota Magia, quae in usu est apud Modernos, amp; quam merito exterminat Ecclesia, nullam habet firmitatem, nullum fundamentum, nullam ueritatem, quia pendet ex manu hostium primae ueritatis, potestatum harum tenebrarum, quae tenebras falsitatis, male dispositis intellectibus obfundunt.
>
> [Вся та Магия, которую применяют ныне и которую совершенно заслуженно искореняет Церковь, не имеет ни прочности, ни основания, ни истины, так как исходит от врагов первоистины, от властей тьмы, которые помрачают расстроенный разум тьмою лжи] [191].

Вся «нынешняя магия», заявляет Пико в этом первом положении, дурна, безосновательна, есть произведение дьявола и заслуженно проклята Церковью. Это выглядит бескомпромиссным обличением магии, бытовавшей во времена Пико, — «нынешней магии». Но маги, излагая свое искусство, всегда утверждали, что хотя и существует дурная, дьявольская магия, однако та магия, к которой прибегают они, не принадлежит к этому сорту. Я думаю, что под «нынешней магией» Пико подразумевает не естественную магию нового типа, а магию

средневекового, нереформированного образца. Ведь его следующее заключение начинается словами:

> Magia naturalis licita est, amp; non prohibita…
> [Естественная магия дозволена и не запрещена…][192]

Итак, существует благая, дозволенная, незапрещенная магия, и это — естественная магия (magia naturalis).

Что же Пико понимает под естественной магией? В третьем заключении он утверждает:

> Magia est pars practica scientiae naturalis;
> [Магия есть практическая часть естественных наук;]

в пятом:

> Nulla est uirtus in coelo aut in terra seminaliter amp; separata quam amp; actuare amp; unire magus non possit;
> [Ни на небе, ни на земле нет столь рассеянных и разрозненных начал, чтобы маг не смог привести их в действие и свести воедино;]

и в тринадцатом:

> Magicam operari non est aliud quam maritare mundum.
> [Заниматься магией есть не что иное, как сочетать браком мир][193].

Полагаю, из этих трех положений ясно следует, что под дозволенной, естественной магией Пико понимает установление «связующих звеньев» между землей и небом путем верного использования природных субстанций в соответствии с принципами симпатической магии. А поскольку такие звенья будут бесполезны без высшего звена — талисмана или астрального образа, чья действенность обеспечена естественным духом (spiritus), — мы имеем основания полагать (во всяком случае, по моему мнению), что в глазах Пико употребление талисманов входило в число методов, посредством которых маг, прибегающий к естественной магии, «сводит воедино» небесные и земные начала, или «сочетает браком мир», что есть другой способ выражения той же идеи.

Что естественная магия Пико оперирует не с одними только природными субстанциями, следует, кроме того, из двадцать четвертого заключения:

Ex secretions philosophiae principiis, necesse est confiteri, plus posse characteres amp; figuras in opere Magico, quam possit quaecunque qualitas materialis.

[Исходя из начал сокровенной философии, следует признать, что в магических операциях символы и фигуры гораздо могущественнее, нежели материальные свойства][194].

Здесь вполне недвусмысленно утверждается, что главные носители магического могущества — не материальные субстанции, не те материалы, из которых сделан тот или иной объект, употребляемый в магических операциях, а подлинные магические «символы» (characteres) и «фигуры» — они-то и наделены наибольшей силой. Пико не употребляет здесь слово «образы» (imagines) — точный термин для талисманных образов, но его «символы» (characteres) — это символы магические (вроде тех, которые показаны в книге «Пикатрикс»), и они фигурируют — наряду с талисманными образами — на некоторых талисманах, приводимых у Фичино. Я не знаю, может ли слово «фигуры» означать «образы» или «фигуры» имеют ту же природу, что и «characteres». Как бы то ни было, можно с полной определенностью утверждать, что, по мнению Пико, действенностью обладают именно магические знаки. Следовательно, его естественная магия, включающая в себя такие магические знаки, есть нечто большее, нежели просто упорядочивание природных субстанций.

В «Апологии» Пико повторяет положения о дурной природе дурной магии и о благой природе своей естественной магии, которая есть сведение воедино, или сочетание браком, небесных начал с началами земными. Эти два определения («сведение воедино» и «сочетание браком»), добавляет он, служат основой или предпосылкой всем остальным положениям о магии, в особенности положению о символах (characteres) и фигурах. Он подчеркивает, что благая естественная магия, сочетающая браком небо и землю, творится естественным путем, т. е. естественными силами (virtutes naturales), и что действие используемых в ней магических символов (characteres) и фигур также носит «естественный» характер. Короче говоря, он, как мне кажется, старается возможно яснее показать, что магия, в защиту которой он выступает, — не демоническая, а естественная магия[195].

Таким образом, естественная магия Пико, судя по всему, не отличается от магии Фичино — в том смысле, что она прибегает не только к принципу естественного сродства, но и к магическим образам и знакам, при этом соблюдая тот принцип, что привлекать следует естественные, а не демонические силы. Вполне возможно, что отголоски апологии естественной магии Пико есть в опубликованной Фичино двумя годами позже «Апологии» «Книг о жизни».

Еще одним связующим звеном между магическими системами Фичино и Пико можно считать обращение последнего к орфическим заклинаниям, которые он причисляет к естественной магии. Во втором орфическом заключении, процитированном выше, Пико утверждает:

> В естественной магии нет ничего действеннее, чем гимны Орфея, если их сопровождает соответствующая музыка, душевное расположение и прочие обстоятельства, известные мудрым[196].

В третьем орфическом заключении он заверяет, что орфическая магия не несет в себе демонического начала:

> Имена богов, воспеваемых Орфеем, не суть имена лукавых демонов, от которых исходит одно лишь зло и никакого добра. Это имена естественных и божественных сил, рассеянных истинным Богом по всему миру, дабы нести великое благо человеку — если человек знает, как с ними обращаться[197].

Судя по всему, естественная магия в редакции Пико прибегает к тем же методам, что и естественная магия Фичино: к естественному сродству, естественным орфическим заклинаниям, магическим знакам и образам, интерпретируемым как естественные. Можно, почти не сомневаясь, предположить, что в числе этих средств были и талисманы в интерпретации Фичино. Как показывает комментарий Пико к «Песне любви» («Canzona de Amore») Бенивьени, Пико существовал в том же образном пространстве, что и Фичино, и, возможно, изображение Трех Граций на его медали следует в конечном итоге толковать в неоплатоническом ключе — как талисманный образ против влияний Сатурна[198].

В речи «О достоинстве человека», которая должна была открыть так и не состоявшийся диспут о «Заключениях», Пико повторил все основные постулаты, касающиеся магии: магия двояка, один ее тип

есть творение демонов, другой — вид естественной философии[199]; благая магия основана на сродстве (simpatia), на знании взаимосвязей, пронизывающих всю природу. Благодаря существованию этих тайных склонностей одна вещь может стремиться к другой, и как земледелец сочетает браком виноградную лозу с вязом, «так и маг сочетает браком землю с небом, иначе говоря, силы дольних предметов с дарами и свойствами предметов горних»[200]. Само рассуждение об удивительном могуществе Человека-Мага начинается словами Гермеса Трисмегиста, обращенными к Асклепию: «Человек, о Асклепий, есть великое чудо»[201]. Этот текст задает тему всей речи, он вписывает естественную магию Пико в контекст магии «Асклепия».

Но, вместо того чтобы, подобно Фичино, скрывать связь с «Асклепием» под многослойными комментариями к Плотину и довольно-таки невразумительными цитатами из Фомы Аквинского, этим вступлением Пико бросает смелый вызов. Его слова равносильны признанию: «Я говорю именно о магии „Асклепия“ и воздаю хвалу человеку-магу, описанному Гермесом Трисмегистом».

Однако, по мнению Пико, естественная магия — вещь почти бессильная и с ее помощью неосуществимо никакое серьезное магическое действие, если не дополнить ее кабалистической магией.

> Nulla potest esse operatio Magica alicuius efficaciae, nisi annexum habeat opus Cabalae explicitum uel implicitum.
>
> [У магического акта не будет никакой действенности, если явно или сокровенно он не будет соединен с кабалистическим искусством][202].

Таково пятнадцатое положение о магии, неумолимо и бескомпромиссно повергающее в прах магию Фичино как заведомо неэффективную — поскольку она не прибегает к помощи высших сил.

> Nulla nomina ut significatiua, amp; in quantum nomina sunt, singula amp; per se sumpta, in Magico opere uirtutem habere possunt, nisi sint Hebraica, uel inde proxima deriuata.
>
> [В магическом искусстве слово, поскольку оно обозначает и именует, отдельное и взятое само по себе, обладает силой, лишь

если это слово еврейское или непосредственно от еврейского произведено][203].

Приведенное двадцать второе положение о магии — жесткий выпад против незадачливого мага, чьи познания в еврейском языке ограничивались, как у Фичино, несколькими словами.

Opus praecedentium hymnorum (т. е. орфических) nullum est sine opere Cabalae, cuius est proprium practicare omnem quantitatem formalem, continuam amp; discretam.

[Операции предшествующих гимнов (т. е. орфических) — ничто без операций кабалы, в ведение которой входит всякое количество — формальное, непрерывное и дискретное][204].

Согласно этому, двадцать первому, орфическому заключению, даже орфическое пение, гордость и отрада Фичино, бессмысленно в магических процедурах без кабалы.

Столь безжалостные заявления из уст более подготовленного молодого мага можно, на мой взгляд, считать абсолютной гарантией того, что естественная магия Фичино действительно не имела демонического характера, как он и заявлял. Будучи слишком благочестивым и осторожным, чтобы обращаться к планетным или зодиакальным демонам, и слишком слабо разбираясь в кабале, чтобы понять ангелическую магию, Фичино удовлетворялся безвредной, но бессильной естественной магией. Маг, сочетающий методы естественной магии и кабалы, находится в ином положении, поскольку, как объясняет Пико в «Апологии», кабала существует в двух разновидностях, одна из которых представляет собой «высшую часть естественной магии».

Кабала[205] в том виде, который она приняла в средневековой Испании, была основана на доктрине о десяти сефирот и двадцати двух буквах еврейского алфавита. Доктрина о сефирот изложена в «Книге о творении», или «Сефер Йецирах» («Sefer Yetzirah»). К ней постоянно обращается «Зогар» («Zohar») — мистический трактат, написанный в Испании в XIII в. и концентрирующий в себе традиции испанской кабалы того времени. Сефирот суть «десять наиболее распространенных имен Бога, а все вместе они образуют одно великое Имя»[206]. Это «творящие имена, которые Бог вызвал к жизни и послал

в мир»[207], а сотворенное мироздание есть внешнее проявление этих сил, живущих в Боге. Креативный аспект сущности сефирот связывает их с космологией. Существует корреляция между сефирот и десятью сферами космоса (десять космических сфер — это сферы семи планет, сфера неподвижных звезд и высшие сферы за ними). Отличительная черта кабалы — то значение, которое она придает ангелам, или божественным духам, как посредникам между частями этой системы. Ангелы организованы в иерархию, соответствующую прочим иерархиям. Существуют и ангелы зла, или демоны, чья иерархия соответствует иерархии их благих антиподов. Теософская система мироздания, на которой основаны бесчисленные тонкости кабалистической мистики, с Писанием связана посредством сложнейших мистических интерпретаций слов и букв еврейского текста, особенно текста Книги Бытия (комментариям к ней посвящена большая часть «Зогара»).

Для кабалиста еврейский алфавит содержит Имя или Имена Бога. Он отражает исконную духовную природу мира и творящий язык Бога. С точки зрения Бога творение есть выражение Его сокровенной сущности, дающей Себе имя, священное Имя Бога[208], каковое есть непрерывный акт творения. Созерцая буквы еврейского алфавита и их конфигурации как составные части Божиего имени, кабалист, благодаря могуществу Имени, созерцает как самого Бога, так и его творения.

Таким образом, обе ветви испанской кабалы основаны на Имени или Именах; они дополняют и перекрывают друг друга. Одна из этих ветвей называется «Путь сефирот»[209], другая — «Путь имен»[210]. Знаток «Пути имен» испанский еврей Авраам Абулафиа, живший в XIII веке, разработал сложнейшую технику медитации, основанную на системе комбинирования еврейских букв в бесконечное множество сочетаний.

Хотя кабала — прежде всего мистическое учение, попытка найти путь к познанию Бога, она тем не менее связана и с магией, обращенной на самого мистика: магия служит своего рода самогипнозом, вспомогательным средством при медитации. Г. Шолем полагает, что именно в таком ключе прибегал к магии Абулафиа[211]. Но эта магия может развиться в прикладную[212] — тогда для

совершения магических операций она воспользуется могуществом еврейского языка или призываемых ею ангелов. (Я говорю, разумеется, с точки зрения адепта мистической магии — такого, как Пико делла Мирандола). Кабалисты ввели в обиход множество имен ангелов, не упоминавшихся в Писании (там фигурируют только Гавриил, Рафаил и Михаил). Имена образовывались путем добавления к корню, обозначающему специфическую сущность того или иного ангела, суффиксов «эль» или «ях», репрезентирующих Имя Бога. Призывание таких ангельских имен или их начертание на талисманах имело магическую силу. В ходу были и сокращения еврейских слов по методу «нотарикон», а также транспозиции и анаграммы слов по методу «темурах». Одним из самых сложных методов, использовавшихся в практической кабале, или кабалистической магии, была «гематрия». Она основана на числовых значениях, приписываемых каждой букве еврейского алфавита, и предполагает применение сложнейших математических выкладок. В результате, транспонировав слова в числа, а числа в слова, можно было прочесть весь строй мироздания, записанный этими слово-числами, а также точно измерить численность небесного воинства, определявшуюся числом 301 655 172. Уравнение слово-число, как и прочие методы этого типа, не обязательно принадлежит к области магии — оно может быть чисто мистическим. Но оно составляло существенную черту практической кабалы, поскольку ассоциировалось с именами ангелов. К примеру, считалось, что есть семьдесят два ангела, при помощи которых можно получить доступ к сефирот или призвать их. Это в состоянии сделать тот, кто знает имена ангелов и числовые соответствия этих имен. Призывания должны производиться только на еврейском языке, однако возможны также молчаливые призывания — их производят простой расстановкой или демонстрацией еврейских слов, букв, знаков или значков.

Пико поставил перед собой задачу тотального синтеза всех знаний. Среди прочих шагов, предпринятых им во исполнение этого замысла, было изучение — в возрасте двадцати четырех лет — еврейского языка. Судя по всему, он знал его вполне прилично — во всяком случае, гораздо лучше, чем любой из его современников-неевреев[213]. У него было множество друзей среди ученых евреев, имена некоторых

из них нам известны — например, Элиа дель Медиго и Флавий Митридат. Друзья, в том числе и упомянутые двое, снабжали его необходимыми книгами и рукописями. Не исключено, что он читал на языке оригинала Писание вместе с многочисленными комментариями, включая и кабалистические комментарии и трактаты. По всей видимости, он имел представление о «Зогаре» и о мистических комментариях к Песни Соломона. Г. Шолем обратил внимание на то, что Пико, видимо, упоминает технику буквенных комбинаций Авраама Абулафиа[214]. Молодой Пико, человек благочестивый и пылкий, в высшей степени дорожил своим знанием еврейского языка и знакомством с кабалой, поскольку верил, что именно эти знания привели его к более полному пониманию христианства и подтвердили истинность доктрины о божественности Христа и о Троице. Представляя семьдесят два «Кабалистических заключения», он заявляет, что они «подтверждают христианскую религию на основании еврейской мудрости»[215]. Шестое заключение гласит, что принадлежащие к числу кабалистических тайн три великих Имени Божиих в составе четырехбуквенного Имени (Тетраграмматон) соотносятся с тремя Лицами Троицы[216]. А седьмой тезис утверждает: «Ни один еврейский кабалист не может отрицать, что имя Иисус, если толковать его согласно кабалистическим принципам и методам, означает Бог, Сын Божий и мудрость Отца, [явленная] в божественности третьего Лица»[217].

Как в «Кабалистических заключениях», так и в «Апологии» Пико проводит различие между разными видами кабалы. В первом заключении он говорит:

> Quidquid dicant caeteri Cabaliste, ego prima diuisione scientiam Cabalae in scientiam Sephirot amp; Semot, tanquam in practicam amp; speculatiuam distinguerem.
>
> [Что бы ни говорили прочие кабалисты, я делю кабалистическую науку прежде всего на науку сефирот и семот — как бы на практическую и спекулятивную][218].

Во втором заключении он подразделяет «спекулятивную кабалу» на четыре отдела:

Quidcuid dicant alii Cabalistae, ego partem speculatiuam Cabalae quadruplicem diuiderem, correspondentes quadruplici partitioni philosophiae, quam ego solitus sum afferre. Prima est scientia quam ego uoco Alphabetariae reuolutionis, correspondentem parti philosophiae, quam ego philosophiam catholicam uoco. Secunda, tertia, et quarta pars est triplex Merchiana, correspondentes triplici philosophiae particulari, de divinis, de mediis amp; sensibilibus naturis.

[Что бы ни говорили другие кабалисты, я делю спекулятивную часть кабалы на четыре подчасти, соответствующие четырехчастному делению философии, из которого я привык исходить. Первая часть — это наука, которую я называю наукой «алфавитного круговращения»; она соответствует подразделению философии, которое я называю всеобщей философией. Вторая, третья и четвертая части — это тройная Merchiana; они соответствуют трем разделам философии, трактующим о божественных, средних и чувственных естествах][219].

Относительно первой части спекулятивной кабалы, определенной как «всеобщая» философия, основанная на вращении алфавитов, Шолем полагает, что имеется в виду буквенно-комбинаторная техника Авраама Абулафиа и его школы («Путь имен»). Вторая часть, с указанием на три мира: наднебесный мир сефирот и ангелов, небесный мир звезд и чувственный, или земной, мир, — скорее всего, соответствует «Пути сефирот».

В третьем кабалистическом тезисе Пико дает определение практической кабалы:

Scientia quae est pars practice Cabalae, practicat totam metaphysicam formalem amp; theologiam inferiorem.

[Часть, называемая практической кабалой, — это наука, занимающаяся всей формальной метафизикой и низшим богословием][220].

На наше счастье, в «Апологии» Пико дает чуть более отчетливые разъяснения по поводу разных видов кабалы. Он отказывается от дробных подразделений спекулятивной кабалы и предлагает бинарную классификацию, называя каждую часть наукой, удостоенной названия «кабала». Первая — комбинаторное искусство (ars combinandi), соответствующее всеобщей философии с алфавитным

круговращением, упоминаемой в тезисе о спекулятивной кабале. Пико говорит, что это искусство подобно «тому, которое мы называем искусством Раймунда (ars Raymundi)» (т. е. искусству Раймунда Луллия), хотя методы совпадают не вполне. Ну а вторая из двух наук, удостоенных названия «кабала», имеет дело с силами высших начал надлунного мира. Это — «высшая часть естественной магии». Далее он повторяет оба определения: «Первая из этих двух наук — комбинаторное искусство, которое я в моих „Заключениях“ назвал алфавитным круговращением; вторая посвящена одному из способов овладения силами высших начал, что по-иному совершается при помощи естественной магии». Название «кабала», добавляет он, в собственном своем значении, возможно, не вполне подходит к обеим наукам, однако им можно дать это имя «металептически»[221].

Итак, насколько я в состоянии понять Пико, он выделяет в кабале два основных направления. Первое — комбинаторное искусство (ars combinandi), которое, возможно, происходит из буквенно-комбинаторной мистики Авраама Абулафиа и которое Пико считает в некоторой степени родственным «искусству» Раймунда Луллия. Эту сторону кабалистического учения Пико я полностью исключаю из сферы исследования, поскольку она относится к истории «искусства» Раймунда Луллия. Нас интересует здесь только второе, по классификации Пико, направление кабалы — направление, представляющее собой один из «способов овладения силами высших начал, что по-иному совершается при помощи естественной магии»; направление, называемое «высшей частью естественной магии». Очевидно, это второе направление есть магия. Она сродни естественной магии, но выше нее. Она должна взмывать ввысь, в наднебесные сферы, — выше звезд, которые естественная магия ставит своей конечной целью. Или же она умеет овладевать той силой звезд, которая превосходит подразумеваемую в естественной магии, поскольку она, так сказать, подключена к силам более высокого порядка.

Дальнейшие замечания в «Апологии» Пико, касающиеся этого направления[222], дают целый ряд доказательств того, что эта разновидность кабалы есть магия. Пико рассуждает следующим образом: как у нас есть дурная форма магии — некромантия, не тождественная естественной магии (защищаемой им), точно так же и у

евреев есть дурная форма кабалы, ее вырождение. Были злые маги-кабалисты, лживо провозглашавшие, что их искусство ведет начало от Моисея, Соломона, Адама или Еноха. Они утверждали, будто им известны и тайные имена Бога, и какими силами связывать демонов. Они говорили, что Христос, творя чудеса, пользовался тем же арсеналом средств, что и они. Но любому, конечно, понятно, что он, Пико, защищает вовсе не эту дурную лже-кабалистическую магию: ведь в одном из тезисов он недвусмысленно утверждает, что чудеса Христа не могли быть сотворены средствами кабалы. (В седьмом заключении о магии утверждается, что, творя чудеса, Христос не прибегал ни к магии, ни к кабале[223]).

Все эти оговорки и опровержения сразу наводят на мысль, что методы благой практической кабалы не слишком-то отличались от методов дурной кабалы — они просто имели благие цели. Они тоже использовали тайные еврейские имена Бога и ангелов, призывали их на могущественном еврейском языке либо при помощи магических операций над священным еврейским алфавитом. Только злонамеренные кабалисты обращались таким образом к злым ангелам, или демонам, а благонамеренные — к благим ангелам. Эта магия выходила далеко за пределы магии естественной и несравненно превосходила ее, поскольку имела дело с силами наднебесного мира, по ту сторону звезд.

Анализ некоторых «заключений» Пико покажет, что его кабалистическая магия почти наверняка принадлежала к этому типу.

Для нашего анализа важны два цикла «Заключений», а именно «Заключения о магии» и «Кабалистические заключения». Часть тезисов о магии посвящена естественной магии, часть — кабалистической, а некоторые — обеим магиям. Я уже цитировала несколько положений о естественной магии. Теперь приведу несколько положений о кабалистической магии и об обеих магических школах.

> Quodcunque fiat opus mirabile, siue sit magicum, siue Cabalisticum, siue cuiuscunque alterius generis, principalissime referendum est in Deum…
>
> [Какими бы ни были чудесные операции — магическими, кабалистическими или еще какими-либо, они прежде всего должны быть обращены к Богу…][224]

Это — шестое — заключение о магии интересно тем, что определяет цель магии как исполнение «чудесных операций», т. е. неких магических процедур. Кроме того, уточняется, что такие операции могут быть произведены в рамках различных видов магии: собственно магии (естественной магии), кабалы или других ее видов. Последняя оговорка позволяет включить в этот круг, например, орфическую или халдейскую магию — им обеим Пико уделяет внимание в других «заключениях». Далее в этом заключении Пико торжественно провозглашает необходимость благочестивого обращения к Богу, к которому должны восходить все благие магические операции.

Я уже цитировала ранее пятнадцатое магическое заключение, в котором утверждается, что магические операции неэффективны без кабалы, а также двадцать второе заключение, где говорится, что любые слова бесполезны для магических операций, если это не еврейские слова или если они не произведены непосредственно из еврейских корней. Теперь я перехожу к двадцать пятому заключению, гласящему следующее:

> Sicut characteres sunt proprii operi Magico, ita numeri sunt proprii operi Cabalae, medio existente inter utrosque amp; appropriait per declinationem ad extrema usu literarum.
>
> [Как символы входят в магические процедуры, так числа входят в кабалистические процедуры, а посередине между ними находится и может посредством уклонения входить и в то и в другое использование букв][225].

Естественная магия пользуется символами (characteres), кабалистическая оперирует числами посредством использования букв. Под последним Пико, несомненно, подразумевает, что в кабалистической магии принимались во внимание числовые значения еврейских букв. Это положение содержит также неясный намек на существование какой-то связи между магическими символами (characteres) и кабалистическими буквами-числами.

> Sicut per primi agentis influxum si sit specialis amp; immediate, fit aliquid quod non attingitur per mediationem causarum, ita per opus Cabale si sit pura Cabala amp; immediata fit aliquid, ad quod nulla Magia attingit.

[Как при действии первопричины — если оно обособленно и неопосредованно — происходит нечто, недостижимое при посредстве причин, так и при кабалистических процедурах — если это чистая и неопосредованная кабала — происходит нечто, чего не достигает никакая магия][226].

Таково двадцать шестое и последнее заключение о магии, очень важное для уяснения отношений магии и кабалы. Естественная магия использует только посредующие причины — звезды. Чистая кабала апеллирует непосредственно к первопричине — к самому Богу. Поэтому ей под силу вещи, недостижимые для естественной магии.

Из «Кабалистических заключений» я уже цитировала первые три, содержащие определения различных направлений кабалы. Теперь я собираюсь привести еще некоторые из этих заключений. По поводу кабалистических заключений не может быть полной уверенности в том, что в них намеренно привнесен магический элемент (что безусловно справедливо в случае с заключениями о магии). Быть может, некоторые из них — если не большинство — чисто мистические. Говорит ли Пико о мистическом восхождении души через сферы к сефирот и мистическому Ничто за ними? Или он намерен прибегнуть к магическим средствам для совершения этого восхождения? Или почерпнуть из него магические силы для своих операций? Имея дело с такой личностью, как Пико, очень трудно — а то и невозможно — четко разграничить мистицизм и магию.

Modus quo rationales animae per archangelum Deo sacrificantur, qui a Cabalistis non exprimitur, non est nisi per separationem animae a corpore, non corporis ab anima nisi per accidens, ut contingit in morte osculi, de quo scribitur praeciosa in conspectu domini mors sanctorum eius.

[Способ, которым разумные души при посредничестве архангела освящаются для Бога — способ, о котором молчат кабалисты, — есть не что иное, как отделение души от тела. Именно души от тела, а не тела от души: последнее может произойти лишь случайно, как при «смерти поцелуя», о которой написано: «Честна пред Господом смерть преподобных его»].[227]

Это одиннадцатое заключение, бесспорно, глубоко мистическое. В состоянии высшего транса, когда душа отделяется от тела, кабалист может общаться с Богом при посредничестве архангелов. Экстаз при этом столь глубок, что может — при определенном стечении обстоятельств — закончиться телесной смертью. Такая смерть называется «смерть поцелуя» (mors osculi). Пико очень интересовали подобные случаи. Он упоминает о mors osculi в комментарии к поэме Бенивьени[228].

> Non potest operari per puram Cabalam, qui non est rationaliter intellectualis.
>
> [Прибегать к средствам чистой кабалы может лишь человек разумно мыслящий][229].

Процедуры чистой кабалы затрагивают разумную часть души. Это автоматически выделяет их из процедур естественной магии, которые имеют дело лишь с естественным духом (spiritus).

> Qui operatur in Cabala… si errabit in opere aut non purificatus accesserii, deuorabitur ab Azazale…
>
> [Когда человек, прибегающий к средствам кабалы… совершает ошибку в своих действиях или приступает к делу, не очистившись, его пожирает Азазель…][230]

Возможно, это высказывание относится исключительно к мистическим операциям: неудачные попытки установить связь с архангелами могут вызвать злых ангелов. Однако это может оказаться и привычным предупреждением магам о том, что необходимо тщательно подготовиться и очиститься, прежде чем приступить к магическим операциям, и об ужасных опасностях, подстерегающих мага в случае ошибки в магической процедуре или попытки приступить к ней без должной подготовки.

Естественная магия, старательно избегавшая попыток вызвать звездных демонов, застраховалась от подобного риска. Ведь одни звездные демоны благие, другие — злые, так уж лучше и не пытаться выйти за пределы магии «духа» (spiritus). Хотя высшая магия Пико — магия ангелическая и божественная, его положение нельзя считать абсолютно безопасным, поскольку наряду с благими ангелами существуют ангелы злые. И пусть неприятно встретить лицом к лицу

высокого темного человека с красными глазами — египетского демона-декана первой трети Овна, насколько ужаснее участь мага, которого может поглотить жуткий еврейский злой ангел Азазель!

Как видно из сорок восьмого кабалистического заключения, Пико не сомневается в том, что существует связь между десятью сферами космоса (семь планетных сфер; восьмая сфера, или твердь, неподвижных звезд; эмпирей и перводвигатель) и десятью Сефирот, или Градациями (Numerationes) кабалы.

> Quidquid dicant caeteri Cabalistae, ego decern sphaeras, sic decern numerationibus correspondere dico, ut, ab edificio incipiendojupiter sit quartae, Mars quintae, Sol sextae, Satumus septimae, Venus octauae, Mercurius nonae, Luna decimae, turn supra aedificium firmamentum tertiae, primum mobile secundae, coelum empyreum primae.
>
> [Что бы ни говорили прочие кабалисты, я утверждаю, что десять сфер соотносятся с десятью нумерациями следующим образом: если начать с планетных сфер, то Юпитер соответствует четвертой; Марс — пятой; Солнце — шестой; Сатурн — седьмой; Венера — восьмой; Меркурий — девятой; Луна — десятой; далее, над планетными сферами твердь — третьей; перводвигатель — второй; и небесный эмпирей — первой][231].

И хотя порядок сфер у Пико не соблюдается[232], его концепцию соответствий между десятью сферами и десятью сефирот можно представить так:

Сефирот — Сферы
1. Кетер — Перводвигатель
2. Хохма — Восьмая сфера
3. Бина — Сатурн
4. Хесод — Юпитер
5. Гевура — Марс
6. Рахимин — Солнце
7. Нетч — Венера
8. Ход — Меркурий
9. Есод — Луна
10. Малкут — Элементы

Именно это соотношение между сефирот и космическими сферами возводит кабалу в ранг теософской картины мироздания. И именно это

соотношение позволяет говорить о кабалистической магии как о дополнении к магии естественной или как о высшей форме естественной магии, имеющей дело с высшими духовными силами, которые, однако, органично связаны со звездами.

В шестьдесят шестом кабалистическом заключении Пико описывает, как можно «приспособить нашу душу» к десяти сефирот, определяя их в соответствии с их значениями так:

> Ego animam nostram sic decern Sephirot adapto, ut per unitatem suam fit cum prima, per intellectum cum secunda, per rationem cum tertia, per superiorem concupiscibilem cum quarta, per superiorem irascibilem cum quinta, per liberum arbitrium cum sexta, amp; per hoc totum ut ad superiora se conuertitur cum septima, ut ad inferiora cum octaua, amp; mixtum ex utroque potius per indifferentiam uel alternariam adhaesionem quam simultaneam continentiam cum nona, amp; per potentiam quae inhabitat primum habitaculum cum decima.
>
> [Я нашу душу ставлю в соответствие с десятью сефирот таким образом: своим единством она соответствует первому, разумом — второму, рассудком — третьему, высшим вожделением — четвертому, высшим гневом — пятому, свободной волей — шестому, и этим всем, поскольку обращена к высшему, — седьмому, поскольку к низшему — восьмому, и смешением того и другого (скорее по неразличению или попеременной приверженности, чем по одновременному обладанию) — девятому, и силой, населяющей первообиталище, — десятому][233].

Это следующим образом соотносится со значениями сефирот, данными Шолемом[234]:

Сефирот — Шолем — Пико
Кетер — Высшее — Единство
Хохма — Мудрость — Разум (Intellectus)
Бина — Разумение (Intelligentia) — Рассудок (Ratio)
Хесод — Любовь или Милость — Высшее вожделение
Гевура — Сила и ярость — Высший гнев
Рахимин — Сострадание — Свобода воли
Нетч — Вечность — Обращенность к высшему
Ход — Величие — Обращенность к низшему
Есод — Основа — И к тому, и к другому, и т. д.

Малкут — Царство или Слава — Сила первообиталища

Пико, как можно заметить, приводит в основном те же значения и демонстрирует понимание кругового строя, или движения, сефирот, где последнее связано с первым.

Само число кабалистических тезисов Пико — семьдесят два — не случайно: пятьдесят шестой тезис свидетельствует о том, что он имел какое-то представление о тайне семидесятидвухбуквенного Имени Божия.

> Qui sciuerit explicare quaternarium in denarium, habebit modum, si sit peritus cabalae, deducendi ex nomine ineffabili nomen 72 literarum.
>
> [Кто сумеет разложить четверицу в десятерицу, получит способ — если он сведущ в кабале — вывести из неизреченного имени 72-буквенное имя][235].

Основной вывод, который нам следует сделать, ознакомившись с тайнами «Кабалистических заключений», состоит в том, что Пико так или иначе имел представление о «Пути сефирот» и о его связях с космосом и что именно поэтому кабала рассматривается им в связи с естественной магией как высшая форма последней. Из «Заключений о магии» мы узнаем, что Пико реально занимался практической кабалой, хотя рассказать в деталях, как он это делал, мог бы лишь посвященный. Несомненно, более подробные сведения можно найти в сочинении Рейхлина «О кабалистическом искусстве» (1517)[236]. Рейхлин цитирует и комментирует в нем некоторые из кабалистических положений Пико[237], причем «практикующий кабалист» мог бы почерпнуть из этого сочинения много сведений, не упомянутых Пико. Например, о том, что к ангелам, которые безголосы, лучше обращаться при помощи signacula memorativa (еврейских «мнемонических знаков»), нежели произнося их имена[238]. Рейхлин много рассуждает о численно-буквенных выкладках, приводит множество имен ангелов, в том числе и те, которые входят в число семидесяти двух имен, образующих имя Бога (Вегуия, Иелиэль, Ситаэль, Элемия и т. д.)[239]. Кроме того, он дает инструкции, как вызывать наиболее «популярных» Рафаила, Гавриила и Михаила[240]. Через кабалу Рейхлина кабалистическая магия Пико ведет непосредственно к ангелической магии Тритемия или Корнелия

Агриппы, хотя эти маги будут ее разрабатывать в более примитивной практической манере, чем благочестивый созерцатель Пико.

Речь Пико «О достоинстве человека» пестрит словами *магия* и *кабала*. Это — ее лейтмотив. После вступительной цитаты из Трисмегиста о человеке как величайшем чуде следует пространное восхваление естественной магии[241], вслед за чем оратор переходит к тайнам еврейской сокровенной традиции, берущей начало от Моисея[242]. Речь полна темных мест, не получивших исчерпывающего разъяснения. Египтяне помещали в храмах статую сфинкса, чтобы показать, что тайны их религии должны храниться под покровом молчания[243]. В еврейской кабале немало запечатленных молчанием тайн, передававшихся из поколения в поколение[244]. Порой Пико почти что открывает тайну:

> И если позволительно — под покровом загадочности — упомянуть во всеуслышание о самых сокровенных тайнах… мы призываем Рафаила — этого небесного лекаря, в чьих силах освободить нас средствами этики и диалектики, — как зовут на помощь врача. После восстановления нашего доброго здоровья в нас поселится Гавриил, сила Господа. Он поведет нас через чудеса естества, показывая, где живет сила и власть Господа, и приведет к Михаилу, вышнему священнослужителю, который — после того как мы послужим философии — увенчает нас, будто короной с самоцветами, богословским священством[245].

Каким же образом призываем мы Рафаила, Гавриила и Михаила, чтобы они поселились в нас со всеми своими силами и знанием? Может быть, мы знаем их тайные имена и числа? Не скрыт ли какой-то секрет практической кабалы в самой сердцевине этого возвышенного мистического устремления?

В речи гимн магии и магу выдержан в традиционной риторической технике и содержит лишь намеки на секреты магических процедур. Однако эта речь, несомненно, воспевает не только магию, но и кабалу. Получается, что образцовый маг эпохи Возрождения, впервые явленный миру во всем своем могуществе и величии в речи Пико, подвизался как в естественной магии, так и в ее «высшей форме» — практической кабале.

В работе о магии Фичино Д.П. Уокер предположил, что она по большей части субъективна, т. е. что Фичино обращал ее главным образом на самого себя[246]. Она формировала воображение, готовя его — при помощи специфического жизненного уклада и различных ритуалов — к восприятию божественных форм естественных богов. Эта магия была доступна тонким артистическим натурам, обострявшим свое художественное восприятие совершением магических процедур. Возможно, все это приложимо и к практической кабале Пико. Возможно, это была субъективная рецепция кабалистической магии глубоко религиозной и художественной натурой. Какими же именно видел Пико делла Мирандола Рафаила, Гавриила и Михаила, когда они приходили к нему, чтобы беседовать с ним? Возможно, в его воображении ангельские лики были еще возвышеннее и прекраснее, чем на картинах Боттичелли или Рафаэля.

И возможно, ключ к влиянию ренессансной магии, основанной Фичино и Пико, тоже следует искать главным образом в сфере воображения и художественного чутья. Практикующие маги Возрождения были художниками, а Донателло или Микеланджело знали, как средствами искусства вдохнуть божественную жизнь в статуи.

Двусоставная магия Пико неизбежно вводила магию в религиозную сферу. Если даже для Фичино его безобидный культ естественных богов — своего рода медицинская терапия — привел к осложнению отношений с богословами, то для Пико такого рода осложнения просто обязаны были оказаться куда серьезнее и глубже, поскольку, подчинив естественную магию кабале, он перевел магию в наднебесный мир божественных и ангельских сил. Культ, сопровождавший религиозную магию, — по сравнению, например, с солярными ритуалами естественной магии — есть религиозный культ в чистом виде. В трактате Пико «Гептапл» сказано, что, если мы хотим соединиться с высшими естествами, мы должны следовать религиозному культу с его гимнами и молитвами[247]. В «Орфических заключениях» Пико «гимны Давида», т. е. псалмы, трактуются как заклинания, столь же важные для кабалы, насколько орфические гимны важны для естественной магии.

Sicut hymni Dauid operi Cabalae mirabiliter deseruiunt, ita hymni Orphei open ueri licitae, amp; naturalis Magiae.

[Как гимны Давида удивительно способствуют операциям Кабалы, так и гимны Орфея — истинным операциям дозволенной и естественной Магии][248].

То есть пение псалма практическим кабалистом есть ритуал, близкий к исполнению орфического гимна представителем естественной магии. Близкий, но более действенный: ведь в другом орфическом заключении, процитированном мною ранее, говорится, что орфические гимны бессильны, если их не соединить с «кабалистическими операциями». Трудно понять, каким образом кабалистические операции могли происходить одновременно с пением орфических гимнов. Возможно, Пико просто хочет сказать, что с орфическим пением должно перемежаться пение псалмов. А может быть, имеется в виду устремление души (intentio animae) к истинному, надприродному Богу во время пения гимнов естественным богам. Или, может быть, предполагается, что под влиянием религиозных песнопений гимны естественным богам меняют свою природу — как это происходит с реликтами гимнов естественным богам в составе религиозных гимнов Давида, звучащих в церкви и обращенных к Богу? Проблема эта, скорее всего, неразрешима, но, обдумывая ее, мы сталкиваемся с проблемой, дававшей пищу позднейшим контроверсиям об отношении религии к магии: следует ли в рамках религиозных реформ вовлекать магию в религию или вовсе ее из религии изгнать? Если взглянуть на проблему не только под этим углом, но и в связи с присутствием магических и чудотворных образов в христианских храмах, то перед нами неминуемо встанет вопрос: не повлияло ли на Реформацию с ее иконоборчеством необычайно пристальное внимание эпохи Возрождения к религиозной магии?

Связь между магией и христианством в формулировках Пико оказалась еще более тесной и пугающей из-за его поразительного заявления о том, что магия и кабала помогают доказать божественность Христа. В седьмом магическом заключении утверждается следующее:

Nulla est scientia, que nos magis certificet de diuinitate Christi, quam Magia amp; Cabala.

[Никакая иная наука не удостоверяет нас так в божественности Христа, как Магия и Кабала][249].

Нигде не дается исчерпывающего объяснения, что конкретно он имел в виду, утверждая столь необычные вещи, но именно этот тезис вызвал наибольшее число возражений. В связи с ним поднялась целая буря протестов, и значительная часть доводов «Апологии» посвящена оправданию и защите именно этого тезиса[250]. Некоторые из кабалистических заключений упоминают возможности кабалы в деле доказательства божественности Христа.

7 Nullus Hebraeus cabalista potest negare, quod nomen Iesu, si eum secundum modum amp; principia cabalae interpretemur, hoc totum praecise amp; nihil aliud significat, id est Deum Dei filium patrisque sapientiam per tertiam diuinitatis personam, quae est ardentissimus amoris ignis, naturae humanae in unitate suppositi unitum.

15 Per nomen Iod, he uau, he, quod est nomen ineffabile, quod dicunt Cabalistae futurum esse nomen Messiae, euidenter cognoscitur futurum eum Deum Dei filium per spiritum sanctum hominem factum, amp; post eum ad perfectionem humani generis super homines paracletem descensurum.

[7 Ни один еврейский кабалист не сможет отрицать, что имя Иисус, если толковать его сообразно методам и принципам кабалы, значит в точности это, и ничто иное: Бог, Сын Божий, мудрость Отца, явленная в третьем Лице божества (каковое Лицо есть пылающий огонь любви), соединившийся с человеческой природой в единстве заместительной (жертвы).

15 Из неизреченного имени «йод, хе, вав, хе», которое кабалисты считают именем грядущего Мессии, с очевидностью познается, что он будет Богом, Сыном Божиим, от святого духа вочеловечившимся, и что после него ради совершенства человеческого рода снизойдет на людей Утешитель][251].

Таким образом, кабалистические манипуляции с буквами привели восторженного молодого человека к потрясающему выводу: ИИСУС — действительно имя Мессии, Сына Божия.

Но как же могла доказывать божественность Христа еще и магия? Единственное объяснение, которое я могу предложить, состоит в том, что Пико считал евхаристию своего рода магией. Читатели,

интересующиеся этой проблемой, могут ознакомиться с трактатом Пико о евхаристии[252]; впрочем, я не нашла в нем ни одного отчетливого употребления слова *магия.*

Итак, один из самых благочестивых христианских мистиков, Пико делла Мирандола взялся — с недюжинной уверенностью и смелостью — за защиту магии и кабалы: эти магические школы не из тех, одно прикосновение к которым может запятнать доброе имя христианина, — напротив, в них христианин найдет подтверждение истинности своей религии; они приведут его к более глубокому духовному проникновению в религиозные тайны. Однако меч, выбранный Пико для защиты своей религии, был обоюдоострым, и Пико прекрасно осознавал таящуюся в нем опасность. Он пытался застраховаться от нее в седьмом магическом тезисе, с настойчивостью повторяя также и в «Апологии»:

> Non potuerant opera Christi uel per uiam Magiae uel per uiam Cabalae fieri.
>
> [Не могли дела Христа твориться ни посредством Магии, ни посредством Кабалы][253].

Если магия и кабала столь могущественны, может быть, с их-то помощью и совершал Христос чудеса? Нет, горячо возражает Пико. Но позднее маги приняли эту опасную точку зрения.

В учении Пико есть еще один аспект, имеющий решающее значение для истории нашего предмета. Магия — в том виде, в котором она представлена в речи Пико, — восходит в конечном итоге к магии «Асклепия». Эту преемственность Пико открыто подчеркивает, начиная речь цитатой из Гермеса Трисмегиста о чудесном величии человека. Сведя воедино магию и кабалу, Пико действительно сочетал браком герметику и кабалу. Причем, как уже было подчеркнуто в этой главе, здесь он оказался первым. От этого союза пошло поколение герметико-кабалистов, авторов равно многочисленных и невразумительных трудов, отличающихся невероятной сложностью и неясностью.

В предыдущей главе мы предположили, что средневековая магия была преобразована и вытеснена в эпоху Возрождения философской магией нового типа. В средние века тоже существовала разновидность

магии, оперировавшая еврейскими именами ангелов и Бога, магическими формулами на испорченном еврейском языке и замысловатыми буквенными построениями и диаграммами. Маги возводили подобную магию к Моисею или, чаще, к Соломону. Одним из наиболее характерных для такого рода магии трактатов было руководство под названием «Ключ Соломона» («Clavis Salomonis») [254]. Этот труд распространялся в многочисленных тайных списках и имел множество редакций. Возможно, именно такого рода сочинения имел в виду Пико, говоря, что практическая кабала не имеет ничего общего с нечистыми магиями, выступающими под именами Соломона, Моисея, Еноха или Адама, — магическими системами, в которых дурные маги вызывали демонов[255]. С высоты кабалистической философской мистики, подкрепленной знанием еврейского языка и тайн еврейского алфавита, эти старинные магии представлялись не только нечистыми, но и невежественно-варварскими. Их заместила практическая кабала — ученая еврейская магия, стоящая в одном ряду с ученой неоплатонической магией как одна из двух дисциплин, составлявших вместе рабочий арсенал мага эпохи Возрождения.

Мы встречаемся здесь с необыкновенным изменением статуса мага. И некромант, стряпающий мерзкое варево, и заклинатель духов, произносящий устрашающие заклинания, были изгоями общества: в них видели угрозу для религии, своим ремеслом им приходилось заниматься тайно. С этими старомодными персонажами не имеют практически ничего общего благочестивые маги-философы Возрождения. Такое изменение статуса сравнимо с изменением статуса художника: в эпоху Возрождения из средневекового мастерового он превратился в просвещенного и изысканного спутника государей. Сами магические системы тоже изменились почти до неузнаваемости. Кто признал бы некроманта, тайком штудирующего «Пикатрикс», в утонченном Фичино с его филигранной градацией симпатий, классическими магическими формулами и сложнейшей неоплатонической системой талисманов? Кто признал бы заклинателя, руководствующегося варварскими методами, взятыми из какого-то «Ключа Соломона», в возвышенном мистике Пико, искушенном в религиозно-экстатической кабале собеседнике архангелов?

И все же известная преемственность сохранялась, поскольку магическая техника в оба периода основывалась на одних и тех же

принципах. Магия Фичино представляла собой бесконечно утонченную и преобразованную версию пневматической некромантии. Практическая кабала Пико была окрашенной в интенсивные религиозно-мистические тона версией магии заклинаний.

Подобно тому как старая некромантия происходила в конечном счете от позднеантичных типов магии, бытовавших в контексте герметики или языческого гностицизма первых столетий нашей эры, старая магия заклинаний восходит к тому же периоду и к источникам того же типа. Имена ангелов, имена Бога на еврейском языке, еврейские буквы и знаки — все это черты гностической магии, где языческие источники неразделимо переплелись с еврейскими. Это смешение имеет место и в более поздней традиции. Например, в «Пикатрикс» встречаются имена еврейских ангелов, а авторство некоторых из «Ключей Соломона» приписывается «Пикатрикс»[256]. Таким образом, и магию, и кабалу эпохи Возрождения можно рассматривать как обновленную версию магических учений, восходящих в конечном итоге к языческому и еврейскому гностицизму.

Более того, оба теоретических контекста, в которых оба вида магии продолжают существовать в эпоху Возрождения, а именно герметика и кабала, — имеют гностическое происхождение. Герметический корпус представляет собой свод памятников языческого гностицизма первых веков нашей эры. В некоторых из них (особенно в тексте, посвященном сотворению мира, в «Поймандре») заметно еврейское влияние. Как недавно отметил Г. Шолем, ранняя еврейская кабала подверглась сильнейшему гностическому влиянию[257]; гностически окрашен был и неоплатонизм, с которым кабала слилась в испанской средневековой кабалистической традиции. Шолем указывает на один из наиболее интересных примеров в этой области. Согласно языческим гностикам, при восхождении души через сферы, в процессе которого она отбрасывает все атрибуты материи, окончательное возрождение души происходит в восьмой сфере, где в нее входят Силы и Власти Бога. Я упоминала об этой доктрине во второй главе, когда пересказывала текст о «Египетском возрождении» (Герметический свод XIII). Там дается описание процесса вхождения Властей в возрожденную душу в восьмой, или «огдоадической», сфере. Войдя в душу, Власти поют в ней «огдоадический гимн» возрождения[258]. Шолем показывает, что в литературе Гехалот (предшествующая кабале

традиция) встречается в точности такая же концепция: божественные Слава и Власть обитают в восьмой сфере, и даже слово «огдоада» переведено на еврейский[259].

Любопытно, что Пико делла Мирандола распознал связь между герметикой и кабалой — и пришел почти к тем же выводам, к которым, используя научные методы, пришел Шолем. Пико выводит из Гермеса Трисмегиста десять заключений — они идут непосредственно перед кабалистическими заключениями. В девятом из этих герметических тезисов утверждается следующее:

> Decern intra unumquemque sunt ultores, ignorantia, tristitia, inconstantia, cupiditas, iniustitia, luxuries, invidia, fraus, ira, malitia.
>
> [Десять кар живут в каждом: невежество, уныние, непостоянство, алчность, несправедливость, роскошь, зависть, лживость, гнев, коварство][260].

Пико цитирует Герметический свод XIII в переводе Фичино, где двенадцать «кар» материи переведены как «ultores» (дословно — «каратели»), а их названия приведены[261] в точности так же, как они даны у Пико, с одной только разницей: Пико опустил два из них, сократив число «кар», т. е. пагубных материальных сил, с двенадцати до десяти. Уместно вспомнить, что в Герметическом своде XIII двенадцать Кар, исходящих от зодиака и олицетворяющих подвластность человека звездам, изгоняются десятью благими Властями Бога. После того как десятерица изгоняет двенадцатерицу, душа искуплена и начинает петь «огдоадическую» песнь. Пико имел основания сократить число кар до десяти: в следующем, десятом, герметическом заключении он проводит сравнение с кабалой.

> Decern ultores, de quibus dixit secundum Mercurium praecedens conclusio, uidebit profundus contemplator correspondere malae coordinations denariae in Cabala, amp; praefectis illius, de quibus ego in Cabalisticis conclusionibus nihil posui, quia est secretum.
>
> [Глубокий созерцатель увидит, что те десять кар, о которых сказано согласно Меркурию в предыдущем Заключении, соответствуют дурной десятеричной иерархии в Кабале и ее (иерархии) правителям, о которых я в Кабалистических заключениях ничего не сказал, так как это тайна][262].

Полагаю, это означает, что, согласно мысли Пико, герметические «кары» соответствуют десяти злым началам[263] кабалы, изгоняемым их благими антиподами — то есть десятью сефирот. О самом изгнании он ничего не говорит в кабалистических тезисах, поскольку эта священная тайна не предназначена для непосвященных. Иначе говоря (во всяком случае, такова моя интерпретация), Пико полагает, что главное мистическое событие кабалы — когда десять сефирот, или Властей и Имен Бога, поселяются в человеческой душе, предварительно изгнав оттуда все злые силы, — совпадает с главным мистическим событием герметизма — когда Власти, изгнав Кары, водворяются в человеке и поют «огдоадический» гимн возрождения.

Если моя интерпретация этих герметических тезисов верна, то можно утверждать, что Пико связал герметику и кабалу не только на уровне их магий, но и на глубинном уровне актуальной структуры их религиозного опыта, проследив коренное сходство между герметической системой Властей и их антиподов в структуре мироздания и кабалистической системой сефирот и их антиподов — тоже в структуре мироздания.

Это замечательное достижение Пико в области сравнительного религиоведения для него самого не означало аналитического распознавания гностических элементов в кабале путем сравнения ее с герметическим гностицизмом. Для него это сравнение оказалось путем к потрясающему открытию: то, что египетский Моисей, Трисмегист, говорит о Властях и Карах, совпадает с тем, что Моисей — в передаче кабалистов — говорит о сефирот и их антиподах.

Глубинные корни ренессансной переоценки магии как духовной силы, тесно связанной с религией, лежат в интересе Возрождения к гностицизму и герметике, с которой, как мы только что видели, Пико сумел соотнести свой интерес к кабале. В последние годы появилось множество работ о ренессансном герметизме. Со временем становится ясно, что и неоплатонизм Фичино, и попытка Пико соединить все философии на мистической основе — на самом деле представляют собой, по сути, стремление скорее к новому гнозису, нежели к новой философии. Во всяком случае, религиозный подход Фичино и Пико к магии, а также новый высокий статус мага, проникающего в суть вещей, — статус, абсолютно отличный от положения некроманта и

заклинателя в былые, менее просвещенные времена, — все это было следствием гностической ориентации Фичино и Пико, выражавшейся в их пиетете перед Гермесом Трисмегистом.

И наконец, стоит отметить, что знаменитая речь Пико о достоинстве человека-мага основана на гностических текстах, а не на текстах отцов церкви. Открывая речь пассажем из «Асклепия» о человеке как о великом чуде, Пико цитирует его не до конца. А между тем там утверждается божественное происхождение человека как чудесного явления.

> Итак, о Асклепий, человек есть великое чудо (magnum miraculum), существо, достойное преклонения и почестей. Ибо он достигает божественной природы, как если бы он сам был богом; он близок роду демонов, зная, что имеет общее с ними происхождение; он презирает человеческую часть своего естества, уповая на другую, божественную свою часть[264].

Отцы церкви отводили человеку почетное место как высшему из земных существ, как созерцателю вселенной, как микрокосму, отражающему макрокосм. Все эти ортодоксальные представления излагаются и в речи «О достоинстве человека»[265], однако здесь говорится о достоинстве человека как мага, как творца, обладающего божественной творческой властью, а также магической властью сочетать браком землю и небеса. Такая концепция основана на гностической ереси, согласно которой человек был когда-то — и может стать вновь благодаря своему разуму — отражением божественного ума (mens), существом божественным. Переоценка магии в эпоху Возрождения связана с присвоением магу статуса божественного человека. Тут снова приходит на ум параллель с людьми творческих профессий — ведь именно этого эпитета удостоили современники своих гениев, называя их: божественный Рафаэль, божественный Леонардо или божественный Микеланджело.

Фичино, как явствует из его «Апологии», подвергся гонениям со стороны богословов за свою магическую теорию. Пико высказывался куда смелее Фичино — и проблемы его оказались значительно серьезнее. Дело Пико стало богословским cause celebre [громким делом] и запомнилось надолго. Основные факты этой истории можно

вкратце изложить следующим образом[266]. Серьезное недовольство римских богословов по поводу еретического характера некоторых тезисов Пико вынудило папу Иннокентия VIII назначить комиссию для рассмотрения этого вопроса. Пико несколько раз представал перед этой комиссией и давал разъяснения по поводу своих взглядов. В результате несколько тезисов подверглись суровому осуждению. Среди них было «магическое заключение», в котором Пико утверждает: «Nulla est scientia quae nos magis certificet de diuinitate Christi quam magia et cabala» [«Никакая иная наука не удостоверяет нас так в божественности Христа, как магия и кабала»]. Несмотря на осуждение, Пико опубликовал «Апологию» вместе с частью речи «О достоинстве человека». Издание принято датировать маем 1487 года (правда, эта датировка подвергается сомнению). В «Апологии» Пико защищает тезисы, подвергшиеся осуждению. Эта публикация, естественно, стоила ему новых сложностей. Для разбора его дела были назначены епископы с инквизиторскими полномочиями. В июле 1487 года Пико официально засвидетельствовал перед комиссией свою лояльность и отречение от превратных взглядов, а в августе папа издал буллу, осуждающую все тезисы и запрещающую их публикацию. Однако самого Пико папа простил, приняв во внимание его покорность. Тем не менее, когда Пико бежал во Францию, за ним послали папского нунция с указанием арестовать его. Пико был на некоторое время заключен в Венсенский замок — несмотря на то, что во Франции к его делу относились весьма благосклонно, как при дворе, так и в университетских кругах. Последние по достоинству оценили тот факт, что во многих тезисах Пико использует учения французских схоластов. Заручившись во Франции королевскими письмами в свою защиту, он получил позволение вернуться в Италию. Пико пользовался неизменной поддержкой Лоренцо де Медичи, заступавшегося за него перед папой. Благодаря этому Пико позволили жить во Флоренции — правда, в некоторой опале. Он вел исключительно благочестивый и аскетический образ жизни, попав под влияние Савонаролы. Пико умер в 1494 году, в тот день, когда французские королевские войска вступили во Флоренцию.

В 1489 году Педро Гарсиа, испанский епископ, один из членов комиссии, допрашивавшей Пико, опубликовал пространный ответ на «Апологию» Пико. Сочинение Гарсиа проанализировано у

Торндайка[267], отметившего его огромное значение для истории отношения к магии. Значительная часть этого труда посвящена опровержению тезиса Пико, гласящего, что «никакая иная наука не удостоверяет нас так в божественности Христа, как магия и кабала». Гарсиа выступает против всех видов магии, считая любой из них пагубным, исходящим от дьявола и несовместимым с католической верой. Он не отрицает астрологическую теорию, а стало быть, и существование оккультных симпатий, однако утверждает, что человек не может знать или использовать их без помощи дьявола. Он сурово осуждает использование астрологических образов, т. е. талисманов, и опровергает доводы некоего испанского богослова, предполагавшего, что Фома Аквинский допускал их использование. В связи с этим спором, несомненно, имеет смысл вспомнить, что Фичино, защищая свои талисманы, пытался в завуалированной форме ссылаться на авторитет Фомы Аквинского. Книга «О стяжании жизни с небес» вышла в свет в том же году, что и книга Гарсиа.

Осуждая астрологические образы, Гарсиа не мог не вступить в полемику с теми, кто утверждал, что астрологическая магия может быть так же свободна от демонического влияния, как «церковная магия», под которой они понимали использование восковых агнцев, освященных папой, или освящение колоколов. Гарсиа категорически отрицает это, заявляя, что источник действенной силы для христианских ритуалов — не звезды, а одна только всемогущая власть Творца. И наконец, Гарсиа отрицает древность кабалы.

Таким образом, труд Гарсиа не только осуждает магию как таковую, но и опровергает мнение о том, что «церковная магия» может иметь хоть что-то общее с ней.

В следующем веке Арканджело да Боргоново написал трактат, защищающий Пико от обвинений Гарсиа (издан в Венеции в 1569 году)[268]. Эти две работы — Гарсиа и Арканджело — можно считать кратким сводом аргументов за и против наличия связи между магией и религиозной практикой в споре, бушевавшем на протяжении всего шестнадцатого столетия. Д.П. Уокер в своей книге уделил внимание этому спору[269]. Отправным пунктом полемики стал прецедент Пико, а также аргументы, используемые его противниками и сторонниками.

В последние годы жизни положение Пико значительно облегчилось в связи с приходом в 1492 году нового папы: Иннокентия VIII сменил на престоле духовного главы христианства Александр VI — папа из династии Борджиа, одна из наиболее известных и колоритных личностей эпохи Возрождения. В отличие от своего предшественника, папа из семейства Борджиа вовсе не был противником астрологии и магии. Напротив, его глубоко интересовали эти предметы, и он с особым рвением взялся за религиозную реабилитацию Пико. Буллы об отпущении грехов Пико, о которых Лоренцо де Медичи неоднократно, но тщетно ходатайствовал перед Иннокентием VIII, Александр VI обнародовал 18 июня 1493 года — менее, чем через год после восшествия на Святой престол[270]. Не удовольствовавшись этим, папа лично написал письмо Пико, начинающееся словами: «Dilecte fili Salutem amp; apostolicam benedictionem» [«Возлюбленному сыну привет и апостольское благословение»]. В этом письме Александр воспроизводит все дело Пико, упомянув девятьсот тезисов, «Апологию», выводы комиссии, обвинившей Пико в ереси, его бегство во Францию… Письмо заканчивается полным оправданием как самого Пико, так и его сочинений и отклонением даже малейшего обвинения в ереси. Пико называется человеком, просвещенным «божественными щедротами», верным сыном церкви. Это письмо воспроизводилось во всех изданиях сочинений Пико[271], чтобы ссылкой на высокий авторитет подтолкнуть читателя к безоговорочному принятию всех постулатов непогрешимо ортодоксального автора. Среди этих постулатов — и самый скандальный, ставший основной причиной многочисленных протестов и назначения комиссии, выводы которой аннулировал Александр, — а именно утверждение о том, что магия и кабала — ценные помощники христианства.

Именно в этот момент, в 1493–1494 годы, когда обстановка изменилась столь коренным образом, Пико пишет «Рассуждения против гадательной астрологии» («Disputationes adversus astrologiam divinatricem»). Эту работу, направленную против астрологии, обычно приводят в качестве доказательства того, что Пико был свободен от астрологических предрассудков. Но уже само название показывает, что Пико выступает не против астрологии вообще, а против астрологических предсказаний, т. е. обычной астрологии, основанной на вере в то, что человеческая судьба предопределена звездами;

астрологии, практикующей основанные на гороскопах вычисления для предсказания предначертанной судьбы. Недавно было отмечено[272], что Пико воспроизводит в своей книге теорию, принадлежащую на самом деле Фичино, — теорию об астральных влияниях, передающихся «небесным духом». Далее, Пико цитирует «нашего Марсилия» как одного из авторов, писавших против астрологов, «идя по стопам Плотина, толкуя и излагая которого он внес большой вклад в платоновские штудии, обогатил и расширил их»[273]. Возможно, это аллюзия на фичиновский комментарий к Плотину, «Стяжание жизни с небес», с его естественной магией (включая и истолкованные в плотиновском духе талисманы). То есть, возможно, мы имеем дело с косвенной защитой этой работы самим фактом упоминания ее в ряду антиастрологических работ[274]. Короче говоря, на самом деле Пико защищает фичиновскую «астральную магию» (не употребляя это выражение), которая, как подчеркивается в предыдущей главе, абсолютно отлична от собственно астрологии: она предлагает пути преодоления астрологического детерминизма и учит, как контролировать влияние звезд и обращать его себе на пользу. Антиастрологическая книга, написанная около 1493–1494 года, то есть приблизительно в то время, когда папа снял с Пико все обвинения, есть на самом деле оправдание естественной магии.

3. Пинтуриккио. Гермес Трисмегист с Зодиаком. Ватикан, Апартаменты Борджиа, зала Сивилл.

В контекст контроверсии по поводу Пико, в которой Александр VI столь решительно принял сторону мага, вписывается также необыкновенное «египтянство» фресок, написанных Пинтуриккио для Александра в апартаментах Борджиа в Ватикане. Эти фрески изучал Ф. Заксль[275], обративший внимание на странные аллюзии в рамках ортодоксальных изобразительных программ. В первом зале изображены двенадцать сивилл, изрекающих пророчества о пришествии Христа, и двенадцать ветхозаветных пророков. Лактанций и мозаичный пол Сиенского собора заставляют искать величайшего из языческих пророков, Гермеса Трисмегиста, в зале сивилл, и, по-моему, он там действительно изображен — над сивиллами — в виде пророка с зодиаком (илл. 3), в конце ряда планет. В следующей зале мы видим

двенадцать пророков и двенадцать апостолов: христианство, предреченное еврейскими и языческими пророками, явилось; его представители — двенадцать апостолов. В соседних залах — семь свободных искусств, среди которых Астрология — самое заметное; семь святых и семь сцен из жизни Девы Марии. Все это пока вполне укладывается в рамки ортодоксальной программы.

4. Пинтуриккио. Меркурий убивает Аргуса. Ватикан, Апартаменты Борджиа, зала Святых.

Однако характер египетских сцен в зале святых весьма необычен. Эмблемой семьи Борджиа был бык. Геральдический бык Борджиа отождествлен здесь с Аписом — быком, которому поклонялись египтяне как образу Озириса, бога Солнца. К идее отождествления египетского Аписа-быка, ипостаси Солнца, с быком Борджиа, т. е. с

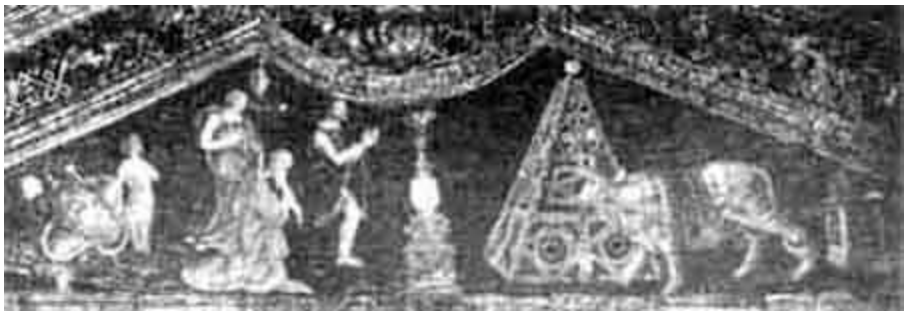
папой, олицетворявшим Солнце, фрески подводят путем целой серии аллюзий, основанных на сдвиге значений. Египетская серия начинается историей Ио, превращенной Юноной в корову. Юнона послала Аргуса стеречь ее. Аргуса убил Меркурий — этому событию посвящена одна из фресок, где Меркурий, обнажив меч, казнит Аргуса (илл. 4). Избавленная Меркурием от Аргуса, Ио бежит в Египет, где становится богиней Изидой. Вслед за сценой с Меркурием и Аргусом идет изображение Ио-Изиды, сидящей на троне (илл. 5). Фигуру слева от нее Заксль идентифицирует как Моисея. Фигура справа от богини — несомненно, тот же персонаж, который изображен с зодиаком в зале сивилл (илл. 3). Полагаю, и здесь мы видим Гермеса Трисмегиста — теперь вместе с Моисеем.

5. Пинтуриккио. Изида с Гермесом Трисмегистом и Моисеем. Ватикан, Апартаменты Борджиа, зала Святых.

Меркурий, убивший Аргуса, был, согласно Цицерону, Гермесом Трисмегистом, который затем перебрался в Египет и дал египтянам их законы и буквы. Об этом упоминает и Фичино в преамбуле к «Поймандру»:

> Hune (т. е. Трисмегист) asserunt occidisse Argum, Aegyptiis praefuisse, eisque leges, ac litteras tradidisse.
>
> [Утверждают, что он (то есть Трисмегист) убил Аргуса, правил египтянами и дал им законы и письмена][276].

Итак, Меркурий на фреске, убивающий Аргуса, — это Гермес Трисмегист. Следующая сцена изображает его в Египте. Он — законодатель египтян; рядом с ним — законодатель еврейского народа, Моисей. Перед нами обычная параллель между Гермесом и Моисеем, к которой мы так привыкли, изучая магию и кабалу.



6а. Пинтуриккио. Поклонение египтян Апису. Ватикан, Апартаменты Борджиа, зала Святых.

Почему в самом начале правления папы по его заказу пишутся фрески, прославляющие египетскую религию (илл. 6а), изображающие поклонение египетских Аписов-быков кресту (илл. 6б), связывающие Гермеса Трисмегиста с Моисеем? Ответ на этот вопрос, как мне представляется, таков. Папа хотел демонстративно отмежеваться от политики своего предшественника, приняв тезис Пико делла Мирандола о возможности употребления магии и кабалы на пользу религии.

6б. Бык Апис поклоняется кресту. Деталь фриза. Ватикан, Апартаменты Борджиа, зала Святых.

Вклад Пико делла Мирандола в историю человечества невозможно переоценить. Именно он первым открыто сформулировал новый для Европы статус человека-мага, имеющего в своем арсенале средства как магии, так и кабалы и употребляющего их для воздействия на мир, влияющего на свою судьбу с помощью науки. И именно на примере Пико можно изучать самое зарождение связи между религией и оформлением статуса мага.

Глава VI

Псевдо-Дионисий и теология христианского мага

Святой Дионисий Ареопагит был для Фичино одновременно и вершиной (oilmen) платонизма[277], и христианским святым, которого апостол Павел встретил в Афинах, — создателем представления о девяти ангельских чинах, которое, безоговорочно принятое Фомой Аквинским и всеми докторами богословия, стало неотъемлемой частью ортодоксальной христианской теологии[278]. В трактатах «Платоновское богословие» («Theologia Platonica») и «О христианской религии» («De Christiana Religione»), представляющих собой синтез платонизма и христианства, Фичино постоянно ссылается на св. Дионисия. Не только для Фичино, но и для всех позднехристианских неоплатоников Дионисий стал одним из главных христианских союзников.

Разумеется, автором трактата «О небесной иерархии» был не Ареопагит, с которым разговаривал апостол Павел. Им был неизвестный писатель, творивший свой труд о девяти ангельских чинах под сильным неоплатоническим влиянием. Он сгруппировал ангельские чины в триады, причем каждая триада соответствовала одному из Лиц Троицы. Девять ангельских чинов обитают в горней высоте, по ту сторону сфер мироздания. Природа этих чинов чисто духовная, или божественная. И хотя чины Дионисия — это не религия космоса в строгом смысле слова, но идея небесной иерархии в целом, изложенная таким образом, чем-то напоминает гностическую религию космоса или религиозный персонализм в космическом контексте. Р. Рок обратил внимание на параллели между мистицизмом Дионисия и гностицизмом — особенно гностицизмом герметического толка. Он предположил возможное влияние герметизма на концепцию небесной иерархии[279].

Таким образом, мы вновь сталкиваемся с явлением неверной датировки, обычным для ренессансного синтеза: великий апологет христианства, считавшийся современником апостола Павла, на самом

деле принадлежал приблизительно к тому же периоду, что и мнимые «древние богословы»[280], и находился в сфере досягаемости гностических идей.

В четырнадцатой главе сочинения «О христианской религии» Фичино следующим образом представляет космическую иерархию, включающую и девять духовных чинов:

Четыре элемента, чья сущность и качества подвержены изменениям.

Семь планет, чья сущность изменениям не подлежит, однако качества и расположение изменяемы.

Восьмая сфера, чье движение противоположно движению планет и которой присущи такие качества, как сверкание (candor) и блеск (splendor).

Хрустальная сфера, которой присуще простое движение и качество сверкания (candor).

Эмпирей, где все неподвижно. Его сияние (lumen) есть качество света, высшего, чем сверкание (candor).

В неподвижном и сияющем (lucens) Эмпирее обитает Троица — в виде девяти ангельских чинов Дионисия. Каждый чин объединяет легионы ангелов — их число превосходит границы человеческого разумения. Эти девять чинов суть:

Серафимы, Херувимы, Престолы — иерархия Отца.

Господства, Силы, Власти — иерархия Сына.

Начала, Архангелы, Ангелы — иерархия Духа[281].

Фичино интерпретирует Дионисия следующим образом: для первого чина источник влаги — сама Троица («liquorem suum a sola haurit Trinitate: [первый чин] черпает свою влагу только у Троицы»); второй чин получает ее от первого; третий — от второго и первого. Существует также разделение в роде деятельности между ступенями иерархии:

Серафимы созерцают порядок и промысел Божий.

Херувимы созерцают сущность и форму Божию.

Престолы также созерцают, однако некоторые снисходят и до трудов.

Господства, подобно архитекторам, планируют то, что осуществляют остальные.

Силы осуществляют, и движут небеса, и участвуют в совершении чудес, будучи орудиями Бога.

Власти следят, чтобы порядок божественного управления не нарушался; некоторые из них снисходят до человеческих дел.

Начала заботятся о делах обществ, народов, государей и должностных лиц.

Архангелы опекают богослужение и следят за священнодействиями.

Ангелы занимаются мелкими человеческими делами и заботятся об отдельных людях, будучи их ангелами-хранителями[282].

Представления Фичино о небесной иерархии отклоняются от Псевдо-Дионисия, поскольку на Фичино повлияли две промежуточные системы — Фомы Аквинского и Данте — и он сам внес какие-то изменения. Идею о том, что каждой ступени иерархии присущи свои виды деятельности, у Псевдо-Дионисия с такой детальностью не описанные, Фичино взял у Фомы Аквинского[283]. Связь ступеней иерархии со сферами он нашел у Данте, сопоставляющего ангельские чины и сферы в своем «Пире»[284]. Более того, в «Рае» Данте помещает души блаженных на сферах семи планет; апостолов и Торжествующую Церковь — на восьмой сфере; девятую сферу занимают у него девять ангельских чинов, и венчает мироздание Троица, обитающая в Эмпирее.

Фичино прекрасно знал поэму Данте. В проанализированном выше пассаже о чинах небесной иерархии он, несомненно, имеет в виду «Рай» — в этом пассаже есть аллюзии на «Божественную комедию»[285]. Анализ градаций света, в котором Фичино использует разные слова для обозначения разных степеней этого света, — возможно, тоже плод влияния Данте. Представление о том, что вышний свет проходит через ангельские чины сверху вниз, отражаясь в них, как в системе зеркал, — относится к числу концепций, типичных для Дионисия. Однако Данте взглянул на эту картину под слегка иным ракурсом: миновав в своем восхождении сферу планет и достигая последовательно восьмой сферы, девятой сферы и Эмпирея, они с Беатриче видят, как на каждой следующей ступени свет

меняется, становясь все более ослепительным и интенсивным. Фичино в проанализированном выше пассаже неизменно употребляет слово «сверкание» (candor), говоря о свете восьмой сферы, слово «блеск» (splendor), когда речь идет о более интенсивном свете хрустальной сферы, и слово «сияние» (lumen) — о вышнем свете Эмпирея (за которым, возможно, есть еще более высокий свет [lux] божественного ума). Не меньшее количество терминов для обозначения света использует он и в трактатах «О солнце» («De sole»)[286] и «О свете» («De lumine»)[287]. Впрочем, я не уверена, что одно и то же слово всегда употребляется для обозначения одной и то же ступени в градации света.

Связь между ангельскими чинами и сферами стала у Фичино еще отчетливее благодаря тому, что он ввел почти что астрологическое понятие, характеризующее взаимоотношения между чинами. Он говорит, что последние «пьют» некие токи, получая их от Троицы. Слово «пьют» вызывает в памяти тот пассаж из «Стяжания жизни с небес», где мировой дух (spiritus) изливается звездами, а пьют обитатели дольнего мира. Если добавить к циклу «световых» терминов еще одно слово — Sol — для обозначения Солнца, то «впивание» spiritus'а от Солнца окажется связующим звеном с высшим рядом, с более высокой «влагой», впиваемой небесными чинами, и более высокими формами света, нисходящим от света вышнего[288].

Итак, фичиновская естественная магия, или магия мирового духа, не ставя себе цели более высокой, чем планеты, и в частности Солнце, имела тем не менее ангелическое продолжение, простирающееся выше и за нее. Однако для Фичино единственным способом обращения к ангелам оставалась молитва — иных попыток установления связи с ними он не предпринимал (во всяком случае, по моему мнению). Не пытался он и стать чудотворцем, обратившись за помощью к Силам, движущим небеса (см. вышеприведенную иерархию).

Ангельский мир по ту сторону звезд — представление, конечно, вполне типичное для христианской мысли. К примеру, шекспировский Лоренцо весьма изысканно выразил эту идею в музыкальных терминах:

Sit, Jessica. Look how the floor of heaven
Is thick inlaid with patines of bright gold:
There's not the smallest orb which thou beholdst
But in his motion like an angel sings,
Still quiring to the young-eyed cherubins…

[Сядь, Джессика. Взгляни, как небосвод
Весь выложен кружками золотыми;
И самый малый, если посмотреть,
Поет в своем движенье, точно ангел,
И вторит юнооким херувимам].

Пер. Т. Щепкиной-Куперник[289].

Созерцая ночное небо, Лоренцо размышляет над тем удивительным фактом, что гармония сфер связана с небесными хорами ангельских чинов.

Если в случае с Фичино Псевдо-Дионисий оказал огромное влияние на синтез неоплатонизма и христианства, то не меньшую роль сыграл он и в попытке Пико построить мост между еврейской кабалой и христианством. Трактат Пико «Гептапл» («Heptaplus») — кабалистический комментарий к Книге Бытия — пестрит ссылками на Дионисия.

В этом сочинении Пико часто упоминает о «трех мирах», как их понимали кабалисты: кабалисты разделили вселенную на мир элементов, или земной мир, небесный мир, или мир звезд, и наднебесный мир. Три мира соединяются друг с другом непрерывными взаимовлияниями. Пико без всяких затруднений сумел связать эту концепцию как с неоплатонизмом, так и с мистицизмом Псевдо-Дионисия.

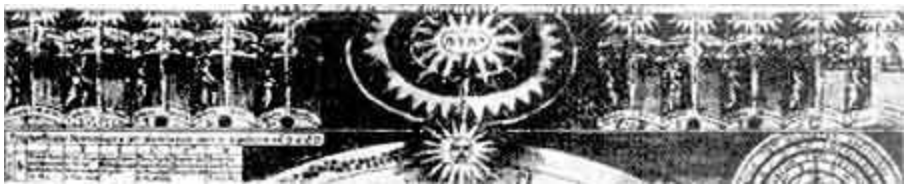
Связь с неоплатонизмом была установлена благодаря отождествлению ангельского мира с тем, что философы называли умопостигаемым миром (такое отождествление мы находим и у Фичино). Высший из трех миров называется «у богословов ангельским, а у философов — умопостигаемым», за ним идет небесный мир и последний — мир подлунный, где обитаем мы[290]. Затем Пико переходит к аналогии с тремя кабалистическими мирами,

символически представленными Моисеем в акте разделения скрижали на три части[291]. Третью часть «Гептапла» Пико посвящает сравнению учения «древних евреев» с учением Дионисия. Он повторяет здесь томистские дефиниции функций разных ступеней иерархии и соотносит три триады с тремя мирами следующим образом:

> Мы читаем (в кабалистическом комментарии к книге Бытия), что твердь помещается среди вод. Таким образом нам дается символическое обозначение трех ангельских иерархий…Первая и последняя (иерархия) соответствуют водам — тем, которые над твердью и под нею. Область между водами есть твердь. Поразмыслив, мы поймем, что все это прекрасным образом соответствует учению Дионисия: верхняя иерархия, которая, как он говорит, предается созерцанию, обозначена водами, находящимися над твердью, — т. е. выше какого бы то ни было действия, небесного или земного. Эта иерархия восхваляет Бога немолчной музыкой. Средней иерархии, отправляющей небесные должности, весьма уместно соответствует твердь, т. е. сами небеса. Последняя иерархия, хотя по природе своей она выше всего материального и выше небес, принимает участие в делах, происходящих под небесами, ибо к этой ступени принадлежат Начала, Архангелы и Ангелы, чьи заботы целиком лежат в подлунном мире: Начала ведают государствами, королями и князьями; Архангелы — таинствами и священнодействиями; Ангелы ведают частными делами, и каждый из них покровительствует отдельному человеку. Таким образом, есть все основания обозначить последнюю иерархию водами, находящимися под твердью, поскольку в их ведении вещи преходящие и тленные…[292]

Поставив таким образом первую иерархию в соответствие наднебесному миру (воды над твердью), вторую иерархию — небесному миру (твердь) и третью — миру элементов, или подлунному миру (воды под твердью), Пико «астрологизирует» небесную иерархию даже более последовательно, чем Фичино: ведь он приписывает каждой иерархии особое влияние в одной из трех областей. У самого Псевдо-Дионисия нет и следа такой астрологизации. У него все девять чинов изображают Троицу и на всех ступенях их единственная функция — ее прославление.

Фичиновскую «иерархизацию» различных степеней света можно сравнить с иерархией теплового излучения, предложенной Пико. «У нас теплота (calor) есть качество элементов; на небесах (т. е. среди звезд) она выступает как тепловая сила, в ангельском уме — как идея теплоты (calor)»[293].



7а. Сефирот, ангельские иерархии и сферы. Из книги Роберта Фладда «Космическая метеорологика», Франкфурт, 1626, с. 8.

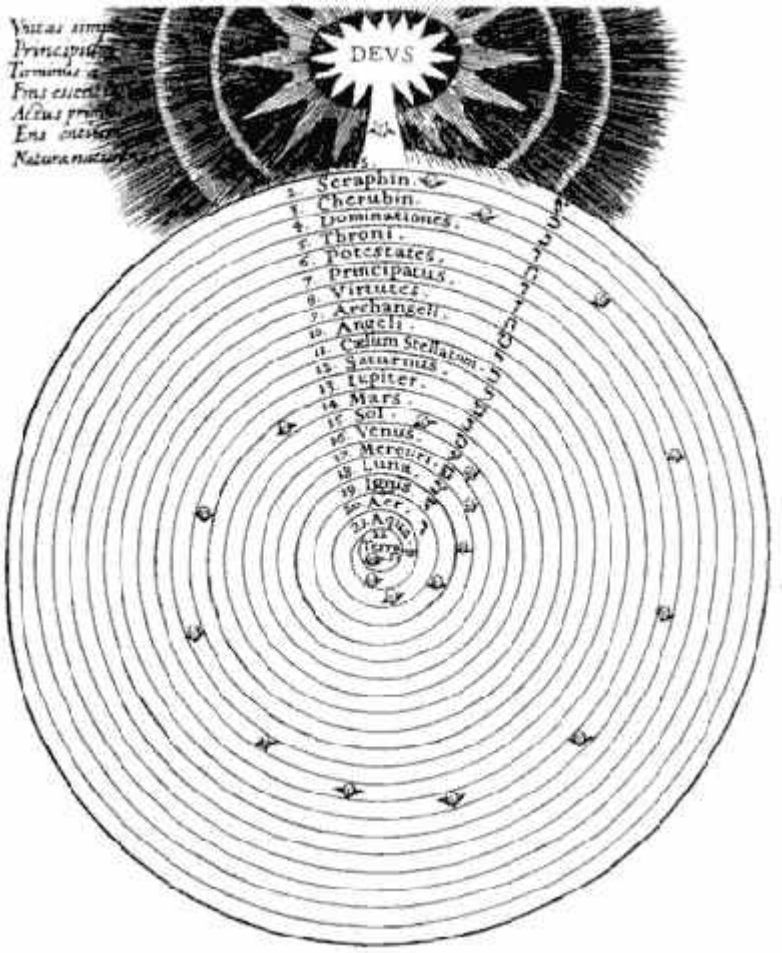
pulcherrimo templolampadem hanc in alio uel meliori loco po
neret, quàm unde totum simul posit illuminare. Siquidem non
inepte quidam lucernam mundi, alij mentem, alij rectorem uo-
cant. Trimegistus uisibilem Deum, Sophoclis Electra intuentē

7б. Система Коперника. Из книги Николая Коперника «Об обращении небесных сфер», Нюрнберг, 1543.

7 в. Птолемеевская и коперниковская системы. Из книги Джордано Бруно «Великопостная вечеря», 1584.

Вполне возможно, что, как предположил Э. Гарэн[294], в предисловии к третьей книге «Гептапла»[295] — где Пико таинственно намекает на какие-то более глубокие связи между учением Дионисия и учением «древних евреев», — он имеет в виду соответствие между чинами Дионисия и сефирот. У сефирот тоже существует некая градация: высшие из них связаны исключительно с созерцанием неизреченных тайн, в то время как низшие, судя по всему, принимают участие в людских делах. Сефирот участвуют в круговом движении

(свое понимание которого Пико излагает в 66-м кабалистическом заключении). Благодаря этому движению устанавливается связь между первым и последним из сефирот. Движение той же природы заключено и в кажущейся византийской неподвижности ангельских чинов, ибо все вместе они изображают Троицу. Насколько я могу судить, Пико нигде не говорит о корреляции между сефирот и ангельскими чинами, хотя более поздней герметико-кабалистической традиции такое сопоставление, несомненно, известно. Например, в одной из работ Роберта Фладда есть диаграмма (см. илл. 7а), где десять кабалистических имен Бога, десять сефирот (их имена написаны по вертикали) и десять сфер сопоставляются с девятью ангельскими чинами. Количество ангельских чинов доведено до искомой десятки добавлением к ним мировой души (anima mundi). Вполне возможно, что Пико одобрил бы сопоставления такого типа, хотя мы не можем быть уверены, что он бы предложил именно этот вариант. На другой диаграмме (илл. 8) Фладд соотносит чины и сферы с двадцатью двумя буквами еврейского алфавита.



8. Ангельские иерархии, сферы и еврейский алфавит. Из книги Роберта Фладда «История… обоих миров», Оппенгейм, 1617, 1619, II(I), с. 219.

Разница между ангелическо-космологическими построениями Фичино и Пико состоит в том, что Пико может, пользуясь инструментарием практической кабалы, обращаться за помощью к ангельскому миру, в то время как Фичино лишен такой возможности. Ангелы кабалы были для Пико по сути своей тождественны мириадам ангелов Псевдо-Дионисия[296]. Разница заключалась лишь в том, что кабала давала больше информации о самих ангелах и возможностях вступить с ними в контакт.

9. Титульный лист книги Афанасия Кирхера «Великое искусство света и тени», Рим, 1646.

Взглянув (илл. 9) на фронтиспис сочинения, опубликованного в 1646 году иезуитом Афанасием Кирхером, одним из самых известных последователей герметико-кабалистической традиции, основанной Пико, мы увидим Имя на еврейском языке, окруженное лучами и облаками, в которых различимы сонмы ангелов. Под ними находится небесный мир с зодиаком; а ниже — подлунный мир, которым правит эрцгерцог Фердинанд III. Основные концепции, описанные в этой главе, не изменились: иллюстрация демонстрирует, что барокко с его славой лучей и роями ангелов отлично уживалось с этими концепциями.

Другим необыкновенно важным для ренессансного синтеза аспектом учения Псевдо-Дионисия было его апофатическое

богословие. Наряду с позитивным очерком свойств Божества (в концепции девяти ангельских чинов и их отношения к Троице), Дионисий намечает «негативный», апофатический путь. Для описания Бога в Его актуальной сущности слов не существует; в своей истинной реальности Он не имеет имен. Поэтому в лучшем случае к Нему приложимы негативные дефиниции, некий мрак: Он не благо, не красота, не истина — в том смысле, что Его нельзя отождествить ни с одним из значений, вкладываемых нами в эти понятия. Апофатическая ветвь мистицизма Дионисия принесла со временем прекрасные духовные плоды. Среди них, например, сочинение «Покров незнания» («Cloud of Unknowing»), написанное на английском языке в XIV веке. Неизвестный автор, следуя «Скрытому Божеству Дионисия»[297], окутывается «покровом незнания» и, влекомый слепыми порывами любви[298], направляется к Сокровенному Богу (Deus Absconditus). Ученый и философ Николай Кузанский находил «ученое неведение» Дионисия единственным приемлемым решением, единственным способом приблизиться к божественному, — чему посвящен его знаменитый труд «Об ученом неведении» («De docta ignorantia»). Фичино получил представление об апофатическом богословии, т. е. о самой идее «негативного» подхода, не только от Дионисия, но и от Николая Кузанского, чьим горячим поклонником он всегда был, считая его одним из важнейших звеньев в великой цепи платоников[299].

Фичино заново перевел трактат Дионисия «О божественных именах», содержащий множество пассажей об апофатическом богословии и о том, что Бог — по ту сторону любого знания. Бог, говорит Дионисий, выше Благости (Bonitas), выше Сущности (Essentia), выше Жизни (Vita), выше Истины (Veritas), выше всех прочих своих имен, т. е. в определенном смысле Он не имеет имени. Однако, с другой стороны, у Него бесчисленное множество имен, ибо он есть и Благость, и Сущность, и Жизнь, и Истина, и так во всем[300]. Фичино таким образом комментирует этот пассаж:

> Эти загадочные высказывания Дионисса находят подтверждение и у Гермеса Триждывеличайшего, который утверждает, что Бог есть ничто и одновременно — все. Что у Бога нет имени и что любое имя есть имя Бога[301].

Он имеет в виду то место в трактате «Асклепий», где Трисмегист говорит:

> Не может быть, чтобы творец величия Вселенной, отец и господь всего сущего обозначался одним или даже множеством имен. У бога нет имени или, скорее, любое имя есть его имя, ибо он одновременно Единое и Все, так что можно либо обозначить все сущее его именем, либо дать ему имена всего сущего…Его воля безраздельно блага, и благость (bonitas), сущая во всем, исходит от божества[302].

Автор герметического трактата действительно очень близок здесь самому духу представлений сирийского монаха. Неудивительно, что Фичино был поражен тем, что идея св. Дионисия «Безымянность и все же Всеименность» находит подтверждение у Гермеса Трисмегиста.

Еврейскому кабалистическому мистицизму также присущи идеи апофатического богословия: ведь Энсоф, из которого возникают десять сефирот, есть Ничто, безымянный, неведомый Сокровенный Бог (Deus Absconditus), и самый высший и недоступный из сефирот, Кетер, или венец, исчезает в Ничто[303]. Так что и здесь, несмотря на то, что десять сефирот вроде бы суть десять имен, наивысшее есть Ничто, или Безымянное.

Я не обнаружила, чтобы Пико где-нибудь соотносил Энсоф с апофатическим богословием Дионисия, однако в этом отношении знаменательно пятнадцатое из «Орфических заключений»:

> Idem est nox apud Orpheum, amp; Ensoph in Cabala
> [Ночь у Орфея и Энсоф в кабале — одно и то же][304].

Пико оставалось сделать лишь небольшой шаг, чтобы перейти от орфической ночи (nox) к мраку Дионисия. Подобная мистическая концепция высказывается и в «Платоновских заключениях» Пико:

> Ideo amor ab Orpheo sine oculis dicitur, quia est supra intellectum
> [Потому Орфей говорит, что Амор (Любовь) не имеет глаз, что он выше разума][305].

Здесь с помощью образа незрячего купидона выражена та же «негативная» идея, что и у Дионисия.

Единственный ключ к синтезу Пико — в том, что он осуществляется на мистическом уровне: многочисленные Имена, собранные им из всех философских и религиозных систем, суть в итоге одно в Безымянности. И величайшим христианским мыслителем на апофатическом пути (via negativa) был Псевдо-Дионисий.

Предмет этой главы — не две магические системы как таковые, а реконструкция их религиозного и космологического контекста. Пытаясь разобраться в тонких и замысловатых отношениях между религией и магией в эпоху Возрождения, очень важно иметь в виду, что мы имеем дело с тенденцией астрологизации мистицизма и, наоборот, «мистизации» астрологии. Это очень грубые термины, поскольку речь идет о ренессансных построениях, где практически неуловима грань, когда наднебесное переходит в небесное, а затем нисходит на уровень земного. Когда именно вышний свет, черпаемый ангельскими чинами у Троицы, превращается в свет Солнца, которым озарены все небеса и который магия пьет посредством духа (spiritus)? Или в какой момент техника практической кабалы переходит в экстатическое созерцание еврейской и христианской наднебесной иерархии?

Можно изложить ту же проблему в терминологии Эроса. В «Поймандре», в герметической версии сотворения человека-мага, это полубожественное существо сходит в дольний мир, потому что возлюбило прекрасную природу и соединилось с ней в страстном объятии[306]. Эротическое отношение к природе — основополагающий принцип симпатической магии. С любовной симпатией маг проникает в симпатии, связующие землю и небо, и эта эмоциональная связь — один из главных источников его силы. «Почему Любовь называют магом? — спрашивает Фичино в комментарии к „Пиру“. — Потому что вся сила магии заключается в Любви. Магическое действо есть своеобразное влечение одного предмета к другому, обусловленное естественным подобием. Все части этого мира, подобно членам тела одного живого существа, зависят от одной Любви и связаны в единую естественную общность…Из этой общности рождается общая Любовь, а из этой Любви рождается всеобщее взаимное влечение. Это и есть истинная магия»[307]. Небесные чины Псевдо-Дионисия пронизаны некими токами. Он называет эти токи Эросом и сравнивает

с бесконечным кругом, исходящим из Блага и возвращающимся к Благу[308]. М. де Гандильяк отметил, что в другом месте комментария к «Пиру»[309] Фичино искажает идею этих эротических токов и придает ей смысл, абсолютно несвойственный Псевдо-Дионисию, трактующему их как дар чистой благодати. Исследователь усматривает в этом искажении «типичную для магии тему всеобщей симпатии»[310].

В этом случае вновь — как мы уже видели в случае градаций Света — можно констатировать наличие некоей непрерывности между функциональной любовью мага и божественной любовью, циркулирующей по небесным чинам. И опять не так-то легко определить, где именно эротическая магия переходит в причастность божественной любви или в какой именно момент маг может явиться облаченным в наднебесный свет и любовь. Эту концепцию можно легко переложить на язык неоплатонизма: ведь Фичино и Пико отождествляют неоплатоническое понятие «ум» (mens) с «ангельским умом». Совокупность всех этих оттенков в значениях дает множество сложных полутонов и обертонов в комментарии Пико к «Песне Любви» («Canzona de Amore») Бенивьени. Где в таком комментарии к любовной поэме магия? Где христианско-кабалистический мистицизм? Где неоплатонический мистицизм? Путеводная нить в этом лабиринте — опоэтизированная астрология, которой пронизан комментарий и благодаря которой совершается переход от мистической магии к магической мистике.

От странных, обманчиво простых диалогов герметических трактатов между Гермесом и его сыном Татом или с Асклепием и другими последователями остается впечатление, что их участники обладают опытом глубоких религиозных переживаний. И опыт этот переживается в посюстороннем мире, а завершение получает в восьмой сфере, когда Власти овладевают душой. А религия, к которой относится этот опыт, есть «египетская» религия, основанная на астральной магии. Вера в то, что герметические диалоги странным образом предвозвестили христианскую истину, побудила Фичино включить и христианский опыт в общую картину космоса. Попытки сравнительного религиоведения, несмотря на небезупречную хронологическую базу имеющие самостоятельную ценность и предвосхищающие грядущие научные достижения в этой области,

привели Фичино и Пико к осознанию сходства между герметической религиозной схемой и неоплатоническим христианством Псевдо-Дионисия. А Пико сумел включить сюда и кабалистическую теософию. И они были в определенном смысле правы — ведь все три теософские системы связаны с религией космоса или могут быть соотнесены со сферами мироздания.

Фестюжьер разделил герметические трактаты на два типа. Первый — оптимистический тип гнозиса, когда космос, т. е. поле религиозного опыта, считается благим и исполненным божественности. Во втором, пессимистическом или дуалистическом, типе спасение заключается в избавлении от бремени материи, пронизанной дурными по самой своей сути влияниями. Ранее я уже высказала предположение[311], что граница между этими двумя типами для ренессансного читателя была размыта. Насколько слабо Фичино понимал идею дуализма, можно судить по тому факту, что он привел Ормузда, Митру и Аримана как форму, которую у персидских магов получила общая для всех религий истина о троичности Божества[312]. А ведь Ариман есть не что иное, как злое начало в безусловно дуалистической системе зороастризма. Увлеченный своей склонностью повсюду находить предвосхищения христианской истины, Фичино либо не замечал дуалистические аспекты герметизма, либо превратно толковал их как «египетскую» версию христианского аскетизма. Впрочем, многие из наиболее влиятельных герметических трактатов, в том числе и «Асклепий», далеки от дуализма и вписываются скорее в рамки пантеизма. Кабала — в той мере, в какой она может называться гнозисом, — также относится к оптимистическому типу. А Псевдо-Дионисий — вне всякого сомнения, высший тип неоплатоника, просветленного христианским оптимизмом.

Слово «гнозис» приложимо к деятельности Фичино и Пико, поскольку они искали знания с помощью религиозных методов. Но следует пояснить, что когда в данной работе слово «гностицизм» употребляется для описания ренессансного опыта, то не имеются в виду дуалистические или манихейские обертоны, которые стали теперь неразрывно связаны с этим словом.

Глава VII

Корнелий Агриппа и его свод ренессансной магии

Генрих Корнелий Агриппа Неттесгеймский[313] отнюдь не самый значительный из магов Ренессанса, а его трактат «О тайной философии» («De occulta philosophia») — вовсе не учебник магии, каким его иногда называют. Трактат не дает подробного описания технических процедур и не является, вопреки своему названию, основательным философским трудом. Кардано — действительно серьезный маг — относился к нему с презрением, как к сочинению банальному[314]. Тем не менее «О тайной философии» — первый пригодный к употреблению и, насколько это позволяет эзотеричность самого предмета, ясный универсальный свод магии Ренессанса. Моя книга — не трактат серьезного мага, до тонкостей понимающего все магические процедуры, а лишь смиренная попытка историка предложить очерк аспектов магии, так или иначе помогающих разобраться в мировоззрении Джордано Бруно (который, кстати говоря, весьма активно пользовался банальным сочинением Агриппы) и уточнить его место в ряду мыслителей-магов. А потому я решила посвятить одну главу популярной книге Агриппы об оккультной философии.

Он завершил свой труд к 1510 году, однако издал его лишь в 1533 году, то есть через несколько лет после выхода в свет книги «О тщете наук» («De vanitate scientiaram», 1530) — трактата, декларировавшего тщету всех наук, в том числе и оккультных. Поскольку до самого конца жизни Агриппа, несомненно, больше всего интересовался именно оккультными науками, можно предположить, что такое решение — издать книгу о бессилии вышеозначенных наук, *прежде чем* публиковать их свод в трактате «О тайной философии», — было своего рода средством самозащиты. Маги и астрологи часто прибегали к такому приему, чтобы в случае критики со стороны богословов иметь возможность сослаться на свои собственные «опровержения» крамольных взглядов. Впрочем, они, как правило, выступали лишь

против превратного употребления тех или иных знаний, а не против своего собственного правильного с ними обращения.

В первых двух главах первой книги Агриппа утверждает, что вселенная состоит из трех миров: мира элементов, небесного мира и умопостигаемого мира. Каждый из этих миров получает токи от мира, находящегося над ним. Таким образом, сила (virtus) Создателя нисходит через ангелов умопостигаемого мира к звездам небесного мира, а от них — к элементам и ко всем объектам, состоящим из элементов в дольнем мире: к животным, растениям, металлам, камням и т. д. Маги полагают, что мы можем пройти этот же путь в обратном направлении и низводить силы горнего мира к нам, манипулируя силами мира дольнего. Они пытаются исследовать свойства мира элементов при помощи медицины и натурфилософии, свойства небесного мира — с помощью астрологии и математики, а чтобы получить представление об умопостигаемом мире, они изучают священные обряды разных религий. Сочинение Агриппы состоит из трех книг. Первая книга посвящена естественной магии, или магии мира элементов; вторая — небесной магии и третья — магии обрядов. Эти три раздела соответствуют делению философии на физику, математику и теологию. Одна только магия включает в себя все три направления. Выдающимися магами прошлого были Меркурий Трисмегист, Зороастр, Орфей, Пифагор, Порфирий, Ямвлих, Плотин, Прокл, Платон[315].

Книга I

Естественная магия

После глав с теорией четырех элементов Агриппа переходит к оккультным свойствам вещей и к их зависимости от «Идей через посредство Мировой Души и лучей, исходящих от звезд»[316]. Эти построения основаны на первой главе трактата Фичино «О стяжании жизни с небес», цитируемой дословно. Агриппа понимал, что у Фичино речь идет об образах звезд как о посредниках, через которые нисходят идеи. «Итак, все свойства предметов дольнего мира зависят

от звезд и их образов… Каждому земному виду соответствует какой-либо небесный образ»[317]. Позже, в главе, посвященной «Мировому Духу как связующему звену между Тайными Силами»[318], он вновь цитирует Фичино и воспроизводит его теорию духа (spiritus)[319]. Затем идут главы, рассказывающие о растениях, животных, минералах и т. п., соответствующих каждой планете и знакам зодиака, а также о том, что «символ» (character) звезды запечатлен на объекте, этой звезде соответствующем: например, разрезав кость солярного животного, корень или стебель солярного растения, мы увидим запечатленный на них символ солнца. Далее следуют инструкции относительно того, как осуществлять операции естественной магии, манипулируя естественными симпатиями объектов, т. е. как путем упорядочивания и корректного использования объектов дольнего мира низводить в него силы вышних начал[320].

Пока что Агриппа рассуждал о фичиновской естественной магии, то есть о магии, действующей в мире элементов — с использованием оккультных астральных свойств естественных объектов. Однако, как отметил Д.П. Уокер[321], Агриппе чуждо стремление Фичино избегать демонической стороны этой магии и ограничиваться привлечением астральных влияний, не вступая в контакт с духовными силами по ту сторону звезд. По мнению Агриппы, с помощью такого контакта можно низвести в наш мир не только небесные и жизненные блага (т. е. блага среднего, или небесного, мира), но и умопостигаемые божественные дары (т. е. блага умопостигаемого мира). «Меркурий Трисмегист пишет, что демон немедленно вселяется в фигуру или статую, должным образом сделанную из тех предметов, которые подходят этому демону. Августин также упоминает об этом в восьмой книге „Града Божия“»[322]. Агриппа умалчивает, что Августин упомянул об этом с суровым осуждением. «Ибо такова гармоничность мира, что небесные начала притягивают наднебесные, а естественные начала — начала надприродные, благодаря силе, пронизывающей все сущее, — силе, которой причастны все разряды вещей»[323]. Вот почему древние жрецы умели делать статуи и образы, предсказывавшие будущее. Цель Агриппы — демоническая магия «Асклепия» в полном объеме — лежит далеко за пределами умеренной неоплатонической магии Фичино, которую Агриппа излагает в первых

главах книги. Агриппе известно, что существует дурная разновидность этой магии, которой занимались «гностические маги» и, возможно, тамплиеры. Однако он добавляет: всякий знает, что чистота духа, а также мистические молитвы и благочестивые умерщвления плоти могут привлечь небесных ангелов, стало быть, нет оснований сомневаться, что определенные земные субстанции — если верно их использовать — могут привлечь божественные начала[324].

Далее следуют главы о чарах, ядах, курениях (т. е. о благовониях, родственных той или иной планете, и о методах их изготовления), мазях и приворотных зельях, кольцах[325], а также интересная глава о свете[326]. Свет нисходит от Отца к Сыну и святому Духу, от него — к ангелам, к небесным телам, к огню, к человеку (в качестве света разума и знания божественных предметов), к воображению. Он сообщается светоносным телам в качестве цвета — перечень цветов планет приведен здесь же. Затем мы можем прочесть о жестах, относящихся к различным планетам, о гаданиях, геомантии, гидромантии, аэромантии, пиромантии, исступлении (furor) и о свойствах черной желчи. Потом, вслед за разделом, посвященным психологии, находим рассуждение о страстях: как страсти могут воздействовать на плоть, изменяя ее; как, культивируя страсти или эмоции, относящиеся к той или иной звезде (к примеру, любовь относится к Венере), можно привлечь влияние этой звезды и как использовать в магических операциях мощные эмоциональные силы[327].

В заключительных главах книги идет речь о могуществе слов и имен[328], о свойствах собственных имен, о том, как составить заклинание, используя все имена и атрибуты звезды или божества. Последняя глава посвящена соотношению между буквами еврейского алфавита и знаками зодиака, планетами и элементами — соотношению, придающему еврейскому языку великую магическую силу. Другим алфавитам тоже свойственно такого рода соотношение, но его магический потенциал значительно ниже.

Книга II

Небесная магия

Математика играет огромную роль в магии, ибо все, что совершается посредством естественных сил, подчинено законам числа, веса и меры. С помощью одной только математики, без использования естественных сил, можно производить операции, аналогичные естественным, делать движущиеся и говорящие статуи и фигуры. (То есть с помощью математической магии можно производить говорящие статуи, обладающие теми же возможностями, что и произведения, созданные с применением оккультных естественных сил. Этому посвящен пассаж «Асклепия», цитируемый Агриппой в связи с упоминанием о статуях.) Если маг следует методам натурфилософии и математики и владеет вторичными дисциплинами, происходящими из этих наук, — арифметикой, музыкой, геометрией, оптикой, астрономией, механикой, он может творить чудеса. До наших дней дошли остатки древних творений: колонн, пирамид, огромных рукотворных насыпей. Все это — дело математической магии. Как естественную силу обретают, используя естественные средства, точно так же использование средств абстрактных — математических и небесных — позволяет стяжать небесную силу и творить образы, способные предсказывать будущее (в качестве примера последних Агриппа упоминает латунную голову, изготовленную при восхождении Сатурна)[329].

Пифагор утверждал, что числа более реальны, нежели естественные объекты. Отсюда вытекает превосходство математической магии над естественной[330].

Затем следуют главы о свойствах чисел и о выделяемых ими группах. Первой идет Единица — начало и конец всего, атрибут Всевышнего. В мире одно Солнце. У человечества один прародитель, Адам, и один искупитель, Христос[331]. Следующие главы посвящены числам от двух до двенадцати[332], их значениям и группам. Например, группы числа три: Троица[333], три богословские добродетели, три грации, три декана в каждом знаке зодиака, три силы души, триада *число, мера, вес*. Буквы еврейского алфавита имеют численные значения, которые играют ведущую роль в магии чисел. Потом Агриппа приводит магические квадраты, то есть числа,

организованные в квадрат (либо собственно числа, либо их еврейские буквенные эквиваленты), согласующиеся с планетарными числами и обладающие властью низводить на землю влияния тех планет, к которым они относятся[334].

Вслед за этим идет рассуждение о гармонии в ее отношении к звездам, о гармонии человеческой души, о влиянии музыки, должным образом сочиненной в согласии с мировой гармонией, на гармонизацию души[335].

Пространное рассуждение о роли чисел в небесной магии сменяется еще более пространным рассуждением об образах в небесной магии[336], сопровождаемым длинными перечнями таких образов: образов планет, образов знаков зодиака — Агриппа даже решился *напечатать* образы тридцати шести демонов деканов.

Прежде всего он объясняет основные принципы изготовления талисманов, снабженных небесными образами. Не будем вновь вдаваться в подробности — нескольких примеров из его перечней образов будет вполне достаточно. Скажем, образ Сатурна представляет собой «человека с оленьей головой и верблюжьими ногами, восседающего на троне или на драконе с серпом в правой руке и стрелой в левой»[337]. Образ Солнца — это «коронованный король в желтых одеждах, восседающий на троне с вороной на руках и земным шаром под ногами»[338]. Образ Венеры — «дева в длинных белых одеждах, с распущенными волосами, с лавровой ветвью или яблоком в правой руке и гребнем — в левой»[339]. Образ Сатурна, верно переданный на талисмане, дает долгую жизнь; образ Солнца обеспечивает успех во всех начинаниях и помогает от лихорадки; образ Венеры дает силу и красоту. Каталог образов тридцати шести деканов зодиака открывает[340] устрашающий первый декан Овна: «стоящий черный человек в белых одеждах, громадный и очень сильный, с красными глазами, злобного вида». Наряду с образами знаков зодиака Агриппа дает образы неподвижных звезд, а также образы различных положений Луны[341]. Таким образом, перед нами — весь репертуар талисманных образов, используемых в небесной магии. Кроме того, он описывает, как можно делать образы, изображая не ту или иную небесную фигуру, а желание и намерение изготовителя. Например, чтобы добиться любви, нужно изготовить образ

обнимающихся людей[342]. Это открывает большой простор для оригинального творчества в области талисманных образов. Агриппа заканчивает раздел словами:

> …и сказанного об образах достаточно, ибо большее в этом роде ты сможешь теперь и самостоятельно отыскать. Знай только, что образы этого рода ни на что не способны, если не будут оживлены, так чтобы в них присутствовала или им помогала естественная, или небесная, или героическая, или демоническая, или ангелическая сила. Ибо кто даст душу образу, или оживит камень, или металл, или дерево, или воск? и из камней воздвигнет сынов Авраама? Конечно, не дойдет эта тайна до жестоковыйного искусника, и не сможет дать тот, кто не имеет: а имеет лишь тот, кто, уже обуздав стихии, победив природу, преодолев небеса, пройдя ангелов, к самому архетипу взошел, которого тогда споспешествует воздействие [и он] может все[343].

Мы видим из приведенного отрывка, насколько далеко ушел Агриппа от робкого и благочестивого Фичино, который ограничивался операциями естественной магии в мире элементов, позволяя себе лишь ничтожно малую примесь небесной магии — в виде нескольких планетных талисманов, использовавшихся в естественном ключе. Маг Агриппы ставит своей целью восхождение через все три мира — мир элементов, небесный мир и умопостигаемый, т. е. ангельский или демонический, мир — выше, к самому Создателю, чью божественную творческую силу он желает стяжать. Дверь в запретную комнату, которую Фичино оставил лишь слегка приоткрытой, теперь распахнута настежь.

Заклинания Агриппы тоже претендуют на нечто гораздо большее, чем орфическое пение Фичино. Агриппа рассуждает об орфической магии и о том, что божества, которых он называет в гимнах по имени, суть не злые демоны, а божественные и естественные силы, созданные Богом во благо людям, — они в этих гимнах и призываются[344]. Агриппа дает перечень названий планет, а также планетных атрибутов и свойств, которые следует использовать, вызывая их. Прежде всего «любой, кто хочет творить чудеса в этом дольнем мире», должен вступать в контакт с Солнцем. Маг, стремящийся к совершенству, должен привлекать к себе токи Солнца всевозможными способами —

молясь ему не только устами, но и набожной позой[345]. Перед нами, в каком-то смысле, все те же фичиновское солнцепоклонство и солярные орфические заклинания, но теперь они используются, чтобы стяжать способность чудотворства.

Знаменательна философия магии, предлагаемая в этой книге. Отчасти она состоит из обычных рассуждений о душе мира с обычной в таких случаях цитатой из Вергилия: «mens agitat molem»[346], — однако в дополнение к этому Агриппа использует материал из Герметического свода, приводя множество цитат из него (естественно, в качестве мнений или высказываний Гермеса Трисмегиста). В связи с душой мира он приводит цитату из книги Меркурия «О всеобщем разуме» («De communi»)[347] — одного из герметических текстов, проанализированных нами во второй главе[348]. Для этого текста характерна посылка оптимистического гнозиса о божественности мира и его одушевленности, наглядным доказательством чему служит непрерывное движение земли, выражающееся в прирастании и убывании вещей. Наличие этого движения подтверждает, что земля — живое существо. Таким образом, Агриппа опирается не только на «Асклепия» и его магию, но и на Герметический свод, делая его магическую философию составной частью своей собственной[349]. Его яркое описание восхождения всемогущего мага через три мира напоминает восхождения и нисхождения человека-мага в «Поймандре»[350].

Книга III

Обрядовая или религиозная магия

В этой книге Агриппа воспарил еще выше, посвятив ее «той части магии, которая учит нас исследовать и знать законы религий». Здесь даются наставления о том, как, следуя религиозным обрядам, подготовить наш дух и мысли к познанию истины. Все маги единодушны в том, что здоровье духа и мысли есть необходимое условие здоровья тела. А согласно Гермесу Трисмегисту, твердость духа невозможна без чистоты жизни, благочестия и божественной религии, поскольку святость религии очищает мысли и настраивает их на божественный лад[351]. Посвящая читателя в тайны этой книги, его связывают обетом молчания, ибо, как говорит Гермес, обращать к толпе «речи, столь исполненные божественного величия» — значит оскорбить религию[352]. (Это — отсылка к прологу «Асклепия».) Платон, Пифагор, Порфирий, Орфей и кабалисты также предписывают хранить молчание о том, что касается религиозных дел; Христос прятал истину в притчах. Но существует одна самая сокровенная тайна, без которой маг не может состояться, ключ ко всем магическим операциям. Это — «возведение человека в степень достоинства, необходимую для столь высокой силы и могущества»[353]. Чудеса творятся разумом — наивысшей способностью души, а необходимое религиозному магу достоинство достигается аскетической, чистой и богобоязненной жизнью. Это достоинство дается определенными обрядами — такими, как наложение рук. Если за магическую науку возьмется человек случайный, не обладающий ни авторитетом должности, ни заслугами святости и верного учения, ни талантами и образованностью, — у него не выйдет ровным счетом ничего.

Здесь, безусловно, Агриппа уходит далеко за пределы магии фичиновского толка и приближается к тому типу магии, который представлен в сочинениях Пико. Таинственные намеки на герметические и кабалистические тайны, дарование достоинства, через которое проходит маг этого уровня, — все это очень в духе речи Пико «О достоинстве человека». Но Агриппа заходит гораздо дальше,

чем Пико: ведь очевидно, что магия третьего, или умопостигаемого, мира, к обсуждению которой он собирается перейти, есть на самом деле жреческая, религиозная магия, включающая сотворение религиозных чудес.

Далее Агриппа набрасывает контуры истинной божественной магической религии, основанной на вере, и религии суеверной, основанной на легковерии[354]. Между ними существует известная связь, хотя вторая несравненно ниже первой. В рамках второй религиозной разновидности, как и в рамках первой, можно творить чудеса — при условии, что способность легковерия достаточно сильна. Ибо действенность обеих магий — и божественной, и суеверной — требует прежде всего веры. Агриппа не забывает отметить, что религии древних магов — халдеев, египтян, ассирийцев, персов — были ложными по сравнению с католической религией. Он предостерегает: все, что сказано у него об этих религиях, взято из книг и не должно восприниматься слишком серьезно. Тем не менее в этих религиях было много верного, и те, кто умеет отсеивать истину от лжи, могут многое из них почерпнуть.

В религии три наставницы — Любовь, Надежда, Вера, хотя в кабале священное число — четыре. С помощью этих наставниц мы можем иногда повелевать природой: приказывать элементам, насылать ветер, излечивать болезни, воскрешать мертвых. Если при совершении всего этого ограничиться одними религиозными средствами, можно обойтись без привлечения естественных и небесных сил. Но тот, кто прибегает к одной только религии, не живет долго — божество поглощает его. Маг должен знать истинного Бога, но ему должны быть известны и второстепенные божества и способы им поклоняться, особенно Юпитер, которого Орфей отождествлял со вселенной[355].

Гимны Орфея и древних магов не имеют принципиальных отличий от кабалистических тайн и ортодоксальной христианской традиции. То, что Орфей называет богами, у Дионисия (т. е. у Псевдо-Дионисия) называется Властями, а у кабалистов — нумерациями (т. е. сефирот). Энсоф в кабале — то же, что ночь (nox) у Орфея (это прямое цитирование одного из тезисов Пико). Десять нумераций, или сефирот, обладают именами, действие которых распространяется на все творения — от высших до низших: сначала они воздействуют на девять ангельских чинов, потом на девять небесных сфер и, наконец,

на людей и земной мир. Агриппа приводит перечень десяти еврейских Божественных Имен — имен сефирот и их значений — в соотношении с ангельскими чинами и сферами[356]. Далее мы можем ознакомиться более подробно с еврейскими божественными именами, магическим построением Абракадабра, а также с рисунками талисманов, на которых написаны имена на еврейском языке[357]. Сила истекает от божественных имен — через ангелов, выступающих в роли проводников. После пришествия Христа все силы сосредоточены в имени Иисус, так что кабалисты не могут больше оперировать другими именами[358].

Существуют три чина умопостигаемых существ, или демонов[359]. (1) Наднебесные, имеющие дело только с божеством. (2) Небесные — демоны, относящиеся к знакам зодиака, деканам, планетам и другим звездам. Все они имеют имена и символы — первые используются в заклинаниях, вторые изображаются. (3) Демоны дольнего мира — такие, как демоны огня, воздуха, земли, воды.

Ангелы, согласно богословам, тоже делятся на три группы: серафимы, херувимы, престолы в наднебесном мире; господства, силы, власти — в небесном; начала, архангелы, ангелы — в земном мире. Еврейские ангельские чины соответствуют вышеуказанным. Мы видим далее названия еврейских чинов и еврейских ангелов в сопоставлении со сферами. Еврейские ученые выводят из Писаний множество других ангельских имен — например, имена семидесяти двух ангелов, несущих имя Бога[360].

Продолжать это изложение нет необходимости. Отчасти Агриппа почерпнул кабалистические идеи у Рейхлина и Тритемия[361], но в конечном счете его кабала была основана на учении Пико. Агриппа мыслит в том ключе, который мы подробно рассмотрели в предыдущей главе: практическая кабала, или кабалистическая магия, соединяющая мага с ангелами, или с сефирот, или с могуществом божественных имен, соединяет его также с ангельскими чинами Псевдо-Дионисия, становясь, таким образом, христианской магией, органично связанной с небесной магией или магией элементов благодаря существованию звеньев, скрепляющих все три мира.

Для Агриппы эта магия неотделима от религиозной практики. В последних главах он много говорит о религиозных обрядах и

церемониях[362], о пышных ритуалах с музыкой, свечами и лампадами, колоколами, алтарями. В главе, посвященной магическим статуям[363], приводятся в основном примеры из древности, однако связь с чудотворными церковными образами здесь несомненна. Заключая книгу, Агриппа сообщает, что сказал не все[364]. Труд написан с таким расчетом, чтобы дать возможность достойным со временем восполнить его пробелы и в то же время не позволить недостойным узнать слишком много. Однако благочестивый читатель почувствует, как проникается магической наукой, и, быть может, обнаружит рано или поздно, что обладает тем же могуществом, какое в свое время стяжали Гермес, Зороастр, Аполлоний и другие чудотворцы.

Тема трактата «О тайной философии» — магия и кабала, кабала и магия, т. е. та же тема, что и у Пико. Магия Фичино преобразована здесь в более могущественную демоническую магию, залогом безопасности которой (во всяком случае, на это возлагается надежда) служит сопоставление демонов с ангелами. Кабала Пико развита в могущественную религиозную магию, существующую в органичном единстве с небесной магией и магией элементов, связанную с ангельскими чинами и пытающуюся пропитать магичностью религиозные ритуалы, образы и обряды с тем, чтобы священники смогли благодаря этому творить чудеса.

Проблемы, стоявшие в центре полемики по поводу тезисов Пико, Агриппа доводит до предела, а может быть, просто до логического конца. Утверждение Гарсиа, что между магией и кабалой с одной стороны и христианством с другой нет никакой связи, потеряло всякий вес, когда священный египетский бык, папа Александр VI, дал Пико благословение.

Ни на осторожную, художественно-субъективную, психотерапевтическую магию Фичино, ни на ревностно благочестивую, созерцательную кабалистическую магию Пико нельзя возложить вину за ужасное властолюбие магии Агриппы. Однако именно Фичино и Пико заложили фундамент этого здания. Магия Агриппы в полной мере опиралась на «древнее богословие» (prisca theologia), которое всегда совпадало с «древней магией» (prisca magia), — и особенно на альянс между египетским Моисеем и Моисеем кабалы.

В том, что касается формы и организации материала, акцента на практических результатах, получаемых от применения различных видов магии, первые две книги трактата «О тайной философии» напоминают «Пикатрикс»[365]. После ознакомления с магией или — в третьей книге — с кабалой, изложенными чисто технически, в виде рецептов, невозможно отделаться от впечатления, что магия, поднятая Фичино и Пико до уровня неоплатонической философии или еврейского мистицизма, вернулась к древней некромантии и магии заклинаний. Знаменательно, что в письме, адресованном Агриппе, его просят выступить в роли преподавателя тайн не магии и кабалы, а «Пикатрикс» и кабалы[366].

И все же дело обстоит не так просто. По своему духу некромантия и магия заклинаний Агриппы вовсе не принадлежат средневековью, это не старинное подпольное ремесло гонимого средневекового мага. Теперь маг выступает в благородных одеждах Возрождения, облеченный достоинством ренессансного мага. Приводится фичиновская неоплатоническая теория талисманов; множество ссылок на философию Герметического свода вписывают магию «Асклепия» в контекст герметической философии и мистицизма, как их понимал Фичино. И главное, преимущества практической кабалы, выводящей заклинателя на прямой контакт с ангельским, или умопостигаемым, миром, очень ясно выступают как свойства магии жреческой. Наивысший чин мага — это маг-жрец, исполняющий религиозные обряды и творящий религиозные чудеса. «Бракосочетание земли и неба», творимое магом при помощи магии, и вызывание ангелов при помощи кабалы ведут к его апофеозу в качестве религиозного мага; его магическая власть в низших мирах органически связана с его высшей религиозной властью в умопостигаемом мире.

Короче говоря, перед нами модель, очень близкая к идеальному египетскому или псевдоегипетскому обществу, как оно представлено в герметическом «Асклепии», — теократия, управляемая жрецами, знающими тайны магической религии, с помощью которой они контролируют общество и сохраняют его монолитность. Сами они понимают тайное значение этих магических ритуалов: статуи, наделенные магической силой, — лишь фасад религии, представляющей собой на самом деле религию ума, почитание Единого, находящегося по ту сторону Всего, — почитание, которое

посвященные понимают как восхождение от странных форм многочисленных богов, одушевленных с помощью манипуляций в мире элементов и в небесном мире, к умозрительному миру, или к Идеям в божественном уме (mens).

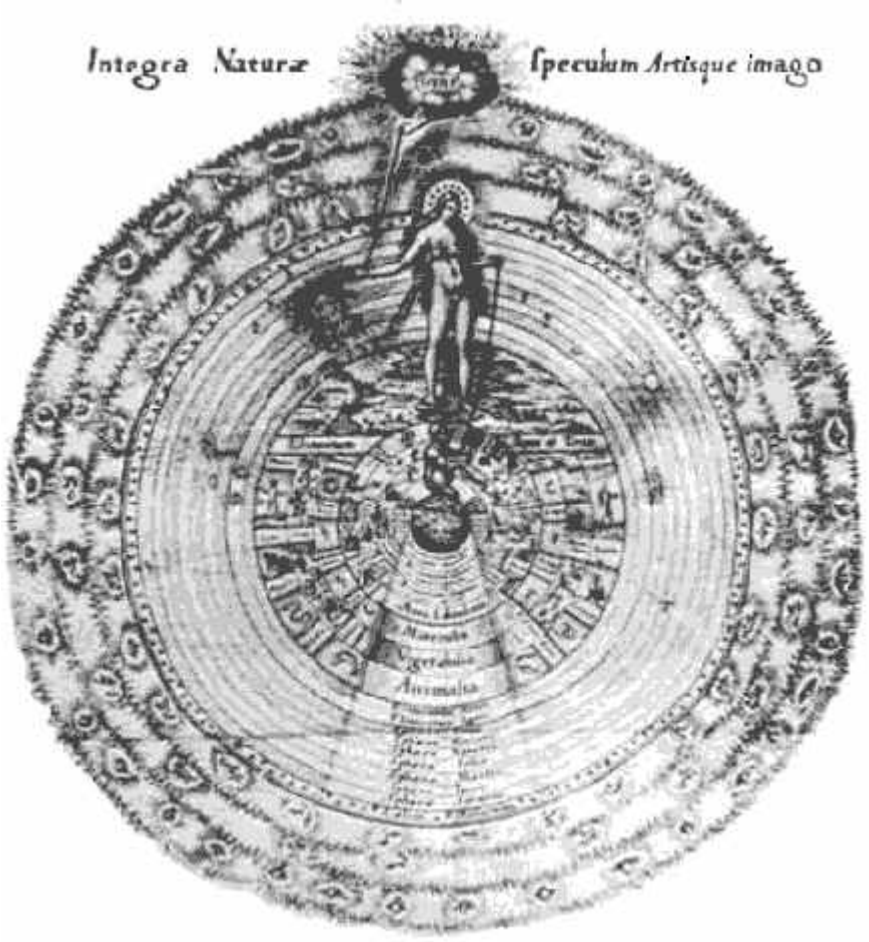
Проблема ренессансной магии в ее соотношении с религиозными проблемами XVI столетия — вопрос очень серьезный, поэтому мы не станем сейчас браться за его рассмотрение[367]. Невозможно решать этот вопрос, основываясь на синтезе магии и религиозных обрядов, проведенном столь безответственным магом, как Корнелий Агриппа. Изучение этого вопроса потребовало бы долгих изысканий, которые начинались бы с полемики о тезисах Пико и кончались неизвестно где. Но несколько очевидных вопросов можно задать уже сейчас. Не послужило ли в какой-то мере причиной иконоборческой ярости участников Реформации то, что совсем недавно в религию *добавили* магических элементов? Средневековье в целом послушно следовало за Августином, отвергая идолопоклонство «Асклепия». Гермеса Трисмегиста ввели в Церковь Лактанций, Фичино и Пико (последний — при мощной поддержке папы Александра VI). После этого простая для средневековья проблема «религия или магия» стала очень сложной, побуждая к таким вопросам, как: «Какова основа церковной магии?» Или: «Принять или отвергнуть магию и кабалу в качестве помощниц религии?» Этот вопрос можно было задать и в такой форме: «Помогает ли рост магии религиозной реформе?» А на это одним из возможных ответов было радикальное отрицание: «Избавимся от любой магии и разобьем образы».

В весьма влиятельной книге Корнелия Агриппы вопрос, разумеется, ставился не так. Согласно Агриппе, есть два вида религиозной магии: одна — благая и ведущая к наивысшим религиозным прозрениям и могуществу; другая — дурная и суеверная, — так сказать, плохая копия хорошей. Именно так понял эту проблему и религиозный маг Джордано Бруно; большую — даже наибольшую — часть материала для ее решения он получил от Корнелия Агриппы.

Глава VIII

Магия и наука в эпоху Ренессанса

Космос, или картина мира, в котором действует маг Агриппы, в целом не отличается от средневековой картины мира. Земля по-прежнему — внизу и в центре, затем идут сферы трех остальных элементов: воды, воздуха и огня, затем — планетные сферы в халдейском или птолемеевом порядке, то есть с солнечной сферой на четвертом месте, затем — сфера неподвижных звезд, затем — божественная сфера с ангелами, а над ними — Бог. В самой картине нет ничего странного; напротив, она давно устоялась. Нововведение — это человек, уже не набожный созерцатель чудесных дел Бога в тварном мире и почитатель самого Бога над тварным миром, но человек деятельный, человек, который пытается овладеть силами божественного и природного уровней. Здесь стоит снова обратиться к иллюстрации (илл. 10), взятой из одной из книг Фладда, которые, хотя и написаны намного позже времени Агриппы, принадлежат той же традиции. На размещенной в центре Земле сидит обезьяна; вокруг нее — мир элементов; цепь соединяет ее с женщиной, стоящей среди Солнца, Луны, звезд, небесного мира, планетных сфер и зодиака, которые она олицетворяет. За сферой зодиака, или за сферой неподвижных звезд, изображены три сферы, населенные миниатюрными ангелами разных разрядов; от правой руки женщины вверх идет цепь к самому Божеству, находящемуся над ангелическими сферами и обозначенному Именем на иврите в облаках славы. Обезьяна — это человек, вернее, человеческое искусство, посредством которого он, с обезьяньей переимчивостью, подражает природе[368]. Можно сказать, что у человека убавилось достоинства, но прибавилось власти. Он превратился в умную обезьяну природы, понял способы, какими она действует, и, воспроизводя их, овладевает ее силами. Говоря уже привычными нам терминами, с помощью магии человек выучился использовать цепь, соединяющую землю и небо, а с помощью кабалы — верхнюю цепь, идущую от небесного мира через сферу ангелов к божественному Имени.



10. Природа и Искусство. Из книги Роберта Фладда «История… обоих миров», I, с. 3.

Интересный образец прикладной магии, или магии сил, — «Стеганография» Иоганна Тритемия, аббата Спонгеймского, напечатанная в 1606 году, но в рукописи известная и до того. Тритемий был другом и учеником Агриппы и сам был знаком с трудами Рейхлина. Явная и, возможно, в какой-то мере достигнутая цель «Стеганографии» — описание криптографии, то есть способов писать шифром[369]. Но в то же время перед нами — кабалистическая ангелическая магия. Первая книга посвящена вызову ангелов места, то есть ангелов, заведующих частями земли; вторая — ангелам времени, то есть ангелам, заведующим часами дня и ночи; третья — стоящим выше первых двух разрядов семи ангелам, заведующим семью планетами[370]. Эту сеть ангелов Тритемий намерен использовать в

совершенно практических целях — для передачи сообщений на расстоянии с помощью телепатии; к тому же он, видимо, надеется получить от них знание «обо всем, происходящем в мире»[371]. Техническая сторона предлагаемой науки очень сложна — многие страницы отданы подробным вычислениям, как астрологическим, так и основанным на числовых значениях ангельских имен; например, Самаил, ангел первого часа, равняется 4440, что есть сумма чисел восьми подчиненных ему ангелов[372].

Как далеко мы оказались от той созерцательной мудрости, с какой Пико применял Кабалу! Тритемий родился слишком рано. Как бы он порадовался, звоня далекому другу по телефону или наблюдая «все, происходящее в мире» по телевизору. Но, может быть, все не так просто, поскольку у магии Тритемия есть широкая эзотерическая основа.

Операции с талисманами магии или с ангельскими именами кабалы сами по себе не привели бы к практическим достижениям современной прикладной науки. Но у Фичино в списках «древних богословов», или «древних магов», есть и имя того, кто учил, что в основе всякой истины лежит число, — имя Пифагора. Среди девятисот тезисов Пико есть четырнадцать заключений «согласно математике Пифагора»[373], первое из которых гласит, что Единица есть причина всех прочих чисел. Пифагорейский числовой символизм связывает остальные выводы этой группы с другими тезисами Пико. В «Апологии» Пико объединяет магию и кабалу с пифагорейской математикой[374]. Гораздо дальше синтез кабалистических вычислений и пифагорейства проведен у Рейхлина в книге «О кабалистическом искусстве», а в учебнике Агриппы центральная роль числа для новой магии видна в длинных рассуждениях о числе, часть которых мы изложили в предыдущей главе. Если попробовать охарактеризовать специфичность агрипповой магии в центральных для нее категориях планетных «даров», то можно сказать, что если магия Фичино избегает Сатурна, то цель магии Агриппы — сатурновы дары высшего абстрактного созерцания и чистой математики. (Таким образом, если «Весна» Боттичелли, в качестве талисмана, связанного по преимуществу с Венерой, отражает фичинистский тип магии, то

«Меланхолия» Дюрера, в качестве талисмана, связанного по преимуществу с Сатурном, отражает агриппов тип магии[375].)

Так магия Ренессанса обратилась к числу как возможному ключу магических процедур, и позднейшая история человеческих достижений в прикладной науке показала, что число — действительно универсальный ключ (или один из универсальных ключей) к тем процедурам, которые ставят силы космоса на службу человеку.

Но опять-таки — к той математике, которая действительно работает в прикладной науке, не привели бы сами по себе ни пифагорейское число, неразрывно связанное с символизмом и мистицизмом, ни кабалистические заклинания с числами, связанные с мистическими силами еврейского алфавита. Однако важно отметить, что в той схеме магии и кабалы, которую сформулировал Агриппа, для подлинных математических наук и для их практического приложения место было отведено. В начале второй книги, как мы видели, Агриппа указывает, что маг должен разбираться в математике потому, что с помощью математики можно делать «без природной одаренности», то есть чисто механическими средствами, чудесные дела — вроде летающего деревянного голубя, изготовленного Архитом, двигающихся статуй Дедала, говорящих статуй Меркурия (то есть чудесные статуи из «Асклепия» здесь рассматриваются как чудеса прикладной науки) и тому подобного. Маг, знающий естественную философию и математику и разбирающийся в механике, может совершать чудеса, говорит Агриппа, а науками, творящими подобные чудеса, маг должен владеть как обязательной частью своей подготовки[376].

И это включение подлинной прикладной науки, основанной на знании подлинной математики, в оснащение мага не было забыто — об этом говорит, например, цитата из Томмазо Кампанеллы, который почти через сто лет вспоминает данный пассаж Агриппы. В «Магии и благодати», сочинении, главным образом посвященном религиозной магии, Кампанелла классифицирует различные виды магии, включая и тот вид, который он называет «истинная искусственная магия» (magia artificiale reale).

Истинная искусственная магия производит истинные эффекты. Так, Архит сделал из дерева летающего голубя, а недавно в

Нюрнберге, согласно Ботеру, таким же образом были изготовлены орел и муха. Архимед при помощи зеркал поджег находившийся в отдалении флот. Дедал изготавливал статуи, которые двигались под действием грузов или ртути. Однако я не считаю правдой то, что пишет Вильгельм Парижский, что, мол, возможно изготовить голову, говорящую человеческим голосом, какую сделал, говорят, Альберт Великий. Мне представляется возможным создать какое-то подражание голосу с помощью проводящих воздух трубок, как было в медном быке Фаларида, который мог реветь. Дело в том, что искусство способно производить чудесные эффекты только с помощью механических движений, грузов и тяги, или используя вакуум, как в пневматическом и гидравлическом аппаратах, или прилагая к материалу силу. Но такие силы и материалы никогда не смогут уловить человеческую душу[377].

Этот пассаж снова может привести к выводу, что у интереса к чудесным статуям была и научная сторона и что механику и прочие виды «истинной искусственной магии» могло питать общее возрождение магии в эпоху Ренессанса.

Только если поставить «истинную искусственную магию» в общий контекст магии и кабалы, можно понять, что несовместимые на первый взгляд занятия такого человека, как, например, Джон Ди, целиком и вполне естественно укладываются в круг интересов ренессансного мага. Джон Ди (1527–1608)[378] был серьезным и довольно крупным математиком, он очень интересовался и разными областями математики, и ее применением в прикладных науках ради конкретных результатов. Он и сам был ученым-практиком, изобретателем, занимаясь многими и разными вещами; в том числе он изобрел летающего краба для спектакля в колледже. В предисловии к «Началам геометрии» Евклида, переведенным на английский Х. Биллингсли, Ди дает очерк современного положения математических наук и пылко призывает к занятию ими и их развитию: его, безусловно, интересует и подлинная математика в ее чистом виде, и подлинная прикладная наука. Свой призыв он подкрепляет ссылкой на «благородного графа Мирандула», выдвинувшего в Риме 900 тезисов, среди которых — в одиннадцатом математическом выводе — есть утверждение, что «посредством чисел

имеется путь к разысканию и пониманию всего, что может быть познано»[379]. Это и в самом деле, как Ди и говорит, английский перевод одного из восьмидесяти пяти «Математических заключений» Пико: «Per numeros habetur uia ad omnis scibilis inuestigationem amp; intellectionem»[380].

Хотя, с одной стороны, число интересовало Джона Ди как основа «истинной искусственной магии» (хотя самого выражения он в предисловии к переводу Биллингсли не употребляет)[381], еще интереснее ему использование чисел в связи с еврейскими именами ангелов и духов в практической кабале, которой он занимался вместе со своим помощником, Эдвардом Келли. Ди и Келли внимательно изучали оккультную философию Агриппы[382]; в третьей книге Агриппы помещены подробные нумерологические и алфавитные таблицы для вызывания ангелов тем же способом, какой использовали в своих процедурах Ди и Келли[383]. В ходе этих процедур Михаил, Гавриил, Рафаил и другие ангелы и духи появлялись в магическом кристалле и общались с Ди через посредничество Келли, хотя сам Ди их никогда не видел[384]. Келли был мошенником и обманывал своего набожного наставника, но из самого характера мошенничества видно, насколько близко оба они были знакомы с ренессансной магией. В первую очередь Ди хотел узнать у ангелов тайны природы[385]; это были те же занятия наукой, но на высшем уровне. Как и Пико делла Мирандола, Ди был очень набожным христианином и относился к посещавшим его ангелам с тем же благоговением и изумлением, что и Пико в своей речи «О достоинстве человека».

Невежественные современники Ди не могли отличить практическую кабалу от чернокнижия — возможно, не совсем безосновательно. Но они также не могли понять (и на это Ди горько сетует в предисловии к переводу Биллингсли), что «дела и подвиги, сотворенные посредством природы, математики и механики»[386] производятся не черной демонской магией, а естественным использованием числа.

Джон Ди в полной мере обладал достоинством и сознанием практической силы, присущими ренессансному магу. И на его примере очень хорошо видно, как стремление к творчеству, возбужденное ренессансной магией, могло превратиться в стремление к разработке

подлинной прикладной науки. Видно и то, как манипуляции с числом в высшей сфере религиозной магии могли совмещаться с числовыми манипуляциями в низшей сфере «истинной искусственной магии», стимулируя эту последнюю.

Герметическая наука par excellence — это алхимия; знаменитая «Изумрудная скрижаль», библия алхимиков, приписывавшаяся Гермесу Трисмегисту, в таинственно сжатой форме излагает философию Целого и Единицы[387]. В эпоху Ренессанса стали разрабатывать алхимию нового стиля, соединявшуюся с новой магией и кабалой. Примером здесь может служить тот же Ди, одним из главных увлечений которого была алхимия. Но главный представитель новой алхимии — Парацельс.

Исследования У. Пейджела показали, что первоматерия Парацельса, основа его алхимической системы, связана с идеей Логоса, или Слова, как она представлена в Герметическом своде, и с кабалистическими представлениями о Слове[388]. То есть новая алхимия Парацельса получила импульс от герметико-кабалистической традиции Ренессанса. Можно сказать с уверенностью, что большое влияние на Парацельса оказал Фичино и его магия, поскольку «De vita longa» («О долгой жизни») первого вдохновлена «Стяжанием жизни с небес» второго[389]. Используя магию в медицине, Парацельс также шел по стопам Фичино, бывшего врачом. Поэтому ярлык «герметико-кабалистический» — вполне подходящее обозначение для направления трудов Парацельса, хотя он и вносит в традицию странные и оригинальные искажения и новации. Он является магом и в своей врачебной практике, поскольку воздействует не только на тело пациента, но и на его воображение, посредством имагинативной силы, которой он придавал большое значение, а это — несомненное наследие магии Фичино.

Трактат «О гармонии мира» («De harmonia mundi», 1525) Франческо Джорджо, или Дзордзи, францисканца из Венеции, дает полное развитие темы, которая подразумевается во всех разновидностях герметико-кабалистической традиции. Это тема универсальной гармонии, гармонических соотношений между человеком, микрокосмом, и большим миром вселенной, макрокосмом.

Тема эта, разумеется, отнюдь не была новой; напротив, на протяжении всего средневековья она оставалась ключевой. Но исходную средневековую традицию пифагореизма герметизм и кабализм настолько обогатили и усложнили, что тема универсальной гармонии приобрела совершенно иные масштабы. Изучавший кабалу и связанный с фичиновскими кругами во Флоренции, Джорджо первый осуществил эту метаморфозу. Глубокое влияние, которое оказал на него «Гермес Трисмегист» в переводе Фичино, исследовано в работе Ч. Вазоли, где в подтверждение приводится множество цитат из «Гармонии мира» и других его сочинении[390].

Начиная с Джорджо, пристальный интерес к сложным аспектам универсальной гармонии стал одной из самых характерных черт ренессансной мысли. И хотя число при этом понималось в пифагорейском или качественном, а не в собственно математическом смысле, сама сосредоточенность на числе как ключе к мирозданию была столь сильна, что она прокладывала дорогу подлинно математическому пониманию вселенной. Хорошо известно, что еще Кеплер рассматривал свою новую астрономию в категориях гармоний, причем он прекрасно знал, что пифагорейские теории подразумевались и в герметических сочинениях, которые он внимательно изучал[391].

Гелиоцентризм

Культ «древнего богословия» привел к колоссальному росту значения Солнца, а при этом двое «древних богословов» из списков Фичино[392] еще и учили, что Земля движется. Речь идет о Пифагоре и Филолае; последний развивал астрономические воззрения пифагорейской школы, состоявшие в том, что Земля, Солнце и другие небесные тела обращаются вокруг Центрального огня. Культ Гермеса Трисмегиста тоже вел к идее, что Солнце расположено не в том месте, которое оно имело в халдейско-птолемеевой системе, общепринятой в средние века. Египетский порядок планет отличался от халдейского, поскольку египтяне помещали Солнце сразу над Луной и ниже остальных пяти планет, а не на четвертом — серединном — месте. Разницу между двумя системами отметил Макробий — внимательно изучавшийся в средние века и в эпоху Ренессанса платоник, — указав, что египетский порядок, в котором Солнце гораздо ближе к Земле,

принимал и Платон[393]. Фичино в трактате «О солнце» упоминает египетский порядок[394] и несколько позже замечает, что ближе к Земле, чем к небесной тверди, Промысел поместил Солнце затем, чтобы согревать землю духом (spiritus) и огнем (ignis). Египетское размещение Солнца — сразу над Луной, проводником всех астральных влияний, — лучше, чем халдейский порядок, подошло бы построенной вокруг Солнца «духовной» магии Фичино. Однако нет свидетельств, что он отвергал халдейский порядок; он принимает его и здесь, и в других пассажах.

Все же безусловная вера в птолемеево положение Солнца была «древними богословами» несколько поколеблена; но еще большую роль в привлечении внимания к Солнцу сыграло то, что ему придавалась огромная религиозная ценность самым древним, как полагал Фичино, из «древних богословов» — Гермесом Трисмегистом, египетским Моисеем. Конечно, солнце всегда было религиозным символом и оставалось им и в христианстве; но в герметических сочинениях солнце названо попросту демиургом, «вторым богом». В «Асклепии» Гермес говорит:

> Ибо и само солнце озаряет прочие светила не столько силой своего света, сколько своей божественностью и святостью, потому и ты, о Асклепий, почитай его вторым богом, который всем правит и освещает все живое в мире, имеющее душу или нет (Ipse enim sol non tarn magnitudine luminis quam diuinitate et sanctitate ceteras stellas inluminat. Secundum etenim deum hune crede, o Asclepi, omnia gubernantem omniaque mundana inlustrantem animalia, siue animantia siue inanimantia)[395].

Рассуждения о божественности Солнца встречаются также и в Герметическом своде V[396] и X[397], и прежде всего в XVI[398] (хотя шестнадцатый трактат и не мог повлиять на Фичино, поскольку отсутствовал в его рукописи; он был издан Симфорьеном Шампье, в переводе Лаццарелли, в 1507 году[399]). Почитание Солнца было одной из основ египетской религии, вызывавшей тогда преклонение; Солнце входит и в список египетских божеств, приведенный в «Асклепии»[400].

Египетско-герметические учения о Солнце, несомненно, повлияли на солнечную магию Фичино; при этом они увязывались, с философской стороны, с учением Платона о солнце как об умопостигаемом свете, или первообразе идей, а с религиозной стороны — со световым символизмом Псевдо-Дионисия. Все эти влияния, действующие совместно, можно увидеть в трактатах Фичино «О солнце» и «О свете». Как мы попытались показать в предыдущих главах, центральная роль Солнца в астральной магии вела, посредством христианского неоплатонизма Псевдо-Дионисия, к вышнему Свету Бога (Lux Dei), и в этом смысле Солнце значит для Фичино почти то же самое, что для Гермеса или для императора Юлиана, — это «второй бог», или, в неоплатоническом ряду, видимый бог.

Трактат «Об обращении небесных сфер» («De revolutionibus orbium caelestium») Николая Коперника был написан между 1507 и 1530 годами, а издан в 1543-м. К эпохальной гипотезе об обращении Земли вокруг Солнца Коперник пришел с помощью не магии, а гигантских успехов в чисто математических расчетах. Его открытие изложено в виде некоего акта созерцания мира, понятого как откровение Бога или как то, что многие философы называли видимым богом. Короче говоря, революция Коперника происходит в рамках религии космоса. Коперник не упускает и случая сослаться на авторитет «древних богословов» (хотя само выражение он не использует), в том числе Пифагора и Филолая[401], чтобы подкрепить гипотезу о движении Земли. И в решающий момент, сразу после схемы, изображающей новую гелиоцентрическую систему (илл. 7б), идет ссылка на слова Гермеса Трисмегиста о Солнце:

> В центре же всего расположено солнце. Ибо кто в прекраснейшем сем храме светильник сей в ином или в лучшем месте поставил бы, нежели там, откуда сразу все смог бы он озарять? Так что весьма уместно зовут его иные светочем мира, иные — умом, иные — правителем, Тримегист (sic) — видимым богом[402].

Здесь, возможно, есть и отзвук слов Цицерона о солнце[403] из того знаменитого «Сна», который комментировал Макробий, но главный

источник — те слова Гермеса Трисмегиста в «Асклепии», которые мы цитировали выше.

Давно была замечена телеологическая схема, в рамках которой Коперник представляет свое открытие[404], но до сих пор не всеми осознано, что схема эта была современной. Мировоззрение Коперника сформировано не Фомой Аквинским, а новым неоплатонизмом, фичиновскими «древними богословами» с Гермесом Трисмегистом во главе. Можно сказать, что или центральная роль Солнца в этом мировоззрении послужила эмоциональным импульсом, побудившим Коперника заняться математическими расчетами на основе той гипотезы, что Солнце действительно расположено в центре планетной системы; или же он хотел расположить читателей в пользу своего открытия, изложив его в категориях этого нового представления. Может быть, верны оба объяснения, может быть, одно из них.

Как бы то ни было, открытие Коперника появилось под благословением Гермеса Трисмегиста, с цитатой из того знаменитого труда, где Гермес описывает почитание Солнца в магической религии египтян.

В недавно открытом тексте[405] сообщается, что Джордано Бруно, защищая в Оксфорде систему Коперника, опирался на цитаты из «Стяжания жизни с небес» Фичино. То есть знаменитый ренессансный философ рассматривал солнце Коперника в тесной связи с солнечной магией Фичино. Анализ в последующих главах должен показать, что Бруно был пылким адептом герметизма и магической религии египтян, как она описана в «Асклепии» и о близком возврате которой он пророчествовал в Англии; в солнце Коперника он видел небесное знаменье этого близкого возврата. Он смотрел на Коперника свысока, поскольку тот понял свое открытие лишь как математик, в то время как он, Бруно, постиг его более глубокий, религиозный и магический, смысл. Читателю придется подождать дальнейших глав для доказательства этих положений, которые я, хоть и несколько забегая вперед, все же привожу, так как отношение Бруно к системе Коперника ярче всего показывает, насколько зыбкими и подвижными были границы между подлинной наукой и герметизмом в эпоху Ренессанса. Бруно отодвигает научный труд Коперника в прошлое, на до-научную ступень, к герметизму, толкуя схему Коперника как иероглиф божественных тайн.

Эта глава частичным и неполным образом, на немногих примерах, дает лишь самое общее представление о том, что я считаю абсолютно центральной для истории мысли темой, — а именно о той роли, которую сыграла ренессансная магия в радикальной перемене воззрений человечества.

Греки, с их первоклассными математическими и научными способностями, совершили множество открытий в механике и других прикладных науках, но так и не сделали — окончательно и в полную силу — того решающего шага, который сделал западный человек в начале Нового времени, не перешли от теории к практике, не поставили знание на службу действию. Отчего? Главным образом, из-за нежелания. В сущности, греки *не хотели* действовать. Они считали практическую деятельность низменной и ремесленной, считали ее упадком по сравнению с единственным достойным человека занятием — чисто рациональным и философским созерцанием. В средние века это отношение сохранилось в форме той идеи, что венец философии — богословие, а истинная цель человека — созерцание; всякое желание воздействовать на природу может вдохновляться только дьяволом. Совершенно отвлекаясь от вопроса о том, могла ли ренессансная магия привести к подлинно научным процедурам, главная заслуга ренессансного мага по отношению к Новому времени (по моему мнению) состоит в перемене воли. Воздействие на природу стало достойным и важным делом; идея, что человек, это величайшее чудо, должен применять свои силы на практике, получила религиозную санкцию и перестала быть противной воле Бога. Именно эта фундаментальная психологическая переориентация, не греческая и не средневековая по духу, и была решающей.

Какими были эмоциональные основы нового отношения? Можно предположить, что они лежали в религиозном возбуждении, вызванном обретением герметических сочинений и связанной с ними магии; в бурных чувствах, вызванных кабалой и ее магико-религиозными техниками. Поворот воли в новом направлении начала магия как помощница гнозиса.

И даже у стремления отказаться от прежней космологии в пользу гелиоцентрической эмоциональную основу могло составлять стремление к новому пониманию солнца, вызванное той

обращенностью герметизма к космосу, которую Фичино истолковал магически, которая превратилась в науку у Коперника и вернулась к гностической религиозности у Бруно. Как мы увидим дальше, за скачком Бруно от системы Коперника к бесконечной вселенной, населенной бесчисленными мирами, безусловно стоит, в качестве эмоционального импульса, герметизм.

Таким образом, вполне возможно, что «Гермес Трисмегист» и связанные с ним неоплатонизм и кабалистика в этот период своего триумфа над западными умами сыграли удивительно важную роль в определении судеб человечества.

Глава IX

Против магии

1. Богословские возражения

Хотя Пико добился одобрения папы Александра VI, в последующие годы как у католиков, так и у протестантов новая магия безупречной репутацией не пользовалась. На протяжении XVI века все громче звучат предостережения против распространения магических занятий. Сами маги постоянно заявляют о своем благочестии и добропорядочности как в делах, так и в помыслах: они, мол, занимаются только естественной, а вовсе не демонской магией; а высшие духовные силы, которые они стремятся вызвать, — это ангелы, а не демоны. Даже Агриппа, маг из магов, обращавшийся, казалось бы, и к демонам и к ангелам, завершает свой труд религиозной магией и религиозными притязаниями. Но многие задавались вопросом: а что, если эти ангелы — вовсе не ангелы, а демоны, — и требовали наложить запрет на все движение, религиозные аспекты которого лишь умножали его вредоносность. Ценный анализ богословских возражений против ренессансной магии был проделан Д.П. Уокером, много существенного материала можно найти в «Истории магии и экспериментальной науки» Торндайка. Здесь я намерена дать только самый краткий очерк полемики с магией, основанный на этих работах.

Племянник Пико, Джованни Франческо Пико, строго осуждал талисманы Фичино и магию своего дяди, хотя и верил — или притворялся, что верит, — что его выдающийся родственник отрекся от всякой магии в трактате «Против астрологии»[406]. По нападкам Дж. Ф. Пико на магию и астрологию видно, насколько последние были тесно связаны с «древним богословием», которое он считал языческим идолопоклонством. Он упоминает и «Пикатрикс», называя ее «пустейшей книгой»[407]. Не называя Фичино по имени, он сурово осуждает орфические заклинания, которые тот практиковал (а Пико одобрял как вид естественной магии), а его замечания о «некоем

человеке», писавшем о астрологических образах, возможно, направлены против Фичино[408].

Аргументы у племянника Пико были внушительные, и многие из них повторил в 1583 году Иоганн Вир, протестант, тоже считавший «древнее богословие» греховным языческим суеверием и источником магии[409]. «Поездки греческих мудрецов в Египет привели к восприятию не моисеевой традиции истинного богословия, а дурной египетской магии»[410]. Протестант, Вир стремится до конца освободить религию от магии, и значительная часть его сочинения направлена против католических обрядов, которые он считает суеверием[411]. Другой протестантский автор, сурово осуждавший магию, — Эраст. Он особенно строго осуждает магию Фичино, которую отождествляет с египетскими мерзостями и с платонизмом. «Неужели вы сочтете такого человека священником Бога, — восклицает он, — каким он хочет казаться, а не покровителем и первосвященником египетских мистерий?»[412] И он обвиняет Фичино в приверженности к «отвратительным и откровенно бесовским басням»[413], имея, возможно, в виду магию «Асклепия». Эраст тоже хочет целиком очистить религию от магии[414].

Католический взгляд на магию получил авторитетное выражение в большой книге иезуита Мартина дель Рио, изданной в 1599–1600 годах[415]. Некоторые формы естественной магии дель Рио допускает и не то чтобы осуждает всего Фичино, но его талисманную практику он решительно отвергает. Он считает, что еврейский язык не обладает никакой особой силой. Таким образом, и магию Фичино, и практическую кабалу Пико нужно отвергнуть; мнений папы Александра VI Контрреформация не поддержала. Что касается Агриппы, то его дель Рио считает законченным черным магом, худшим из магов. Католические обряды католический автор защищает от обвинений в магии, как задолго до того поступал и Гарсиа в своих нападках на Пико.

Итак, на протяжении всего периода расцвета ренессансной магии она встречала строгую критику богословов, как католических, так и протестантских.

2. Традиция гуманистов

Первым делом нужно определить, что я называю «традицией гуманистов». Я имею в виду открытие латинских текстов и римской литературы в эпоху Ренессанса и то отношение к жизни и словесности, которое возникло в результате этого открытия. Хотя у движения этого был не один предшественник в средние века, все же главным его зачинателем — если говорить об итальянском Возрождении — был Петрарка. Открытие латинских текстов, восторг по поводу нового пришествия классической древности относятся к XIV веку и продолжаются в XV. Это движение прошло большой путь и достигло зрелости *до того,* как произошло второе великое событие Ренессанса, — то есть до открытия греческих текстов и до нового обретения философии в XV веке. Невозможно переоценить, я полагаю, значение того факта, что два этих ренессансных события имеют совершенно разный характер, по-разному используют разные источники и обращаются к разным сторонам человеческой души. Сделаем ряд сопоставлений.

Возьмем, к примеру, сопоставление, с которого мы начали первую главу книги. Хронология латинского гуманиста точна. Он знает точное время существования той культуры, к которой хочет вернуться — к золотому веку латинской риторики, воплощенному в Цицероне, к изощренности литературных и исторических штудий, воплощенной в речах Цицерона, к их изысканному стилю, к достойному аристократическому образу жизни в благоустроенном обществе, служившем основой для всей этой культуры. Этот мир действительно существовал в ту эпоху, к которой латинский гуманист относил его существование. Он не отодвигал это время в какую-то туманную древность — накануне или сразу после потопа, не пользовался поддельной хронологией вроде той, которая в другой традиции придала дополнительный вес «древнему богословию» и исказила представление о греческой философии. Этот исторический реализм латинского гуманиста сообщает реализм и его текстологическим занятиям. Уже у Петрарки было чутье на датировку и подлинность текстов[416], которое его преемники быстро довели до самых высоких стандартов филологической экспертизы. Лоренцо Валла сумел доказать, что трактат «К Гереннию», на протяжении всего

средневековья читавшийся как риторический учебник «Туллия», Цицерону не принадлежит[417]. Сравните ту безупречную наивность, с которой Фичино принимает за «древнее богословие» тексты, относящиеся на самом деле к эллинистической эпохе.

Далее, две эти традиции обращаются к совершенно разным интересам. Склонности гуманиста расположены в области словесности[418] и истории; огромное значение он придает риторике и хорошему литературному стилю. Другая традиция предполагает склонность к философии, богословию и науке (на ее магической стадии). Разница эта отражает контраст между римским и греческим духом. Достоинство человека в традиции латинского гуманизма, опять-таки, имеет смысл совершенно отличный от того, какой в него вкладывает другая традиция. Для Поджо Браччолини открытие достоинства означает отказ от дурной средневековой латыни и унылой жизни средневековых монахов и попытку воспроизвести — в себе самом и в своем окружении — общественное положение и утонченное величие знатного римлянина[419]. Для Пико достоинство человека основано на его отношении к Богу — и более того: не просто человека, а Человека в качестве Мага, наделенного божественной творческой силой.

Далее, у каждой традиции — свое отношение к средним векам. «Варварскими» средние века считает латинский гуманист — за то, что тогда говорили и писали на плохой латыни и утратили правильное ощущение Romanitas. Задача гуманиста — восстановить хорошую латынь, а это, по его мнению, само по себе приведет к восстановлению Romanitas вообще и тем самым выведет мир от веков варварства к новому золотому веку классической культуры[420]. А для представителя другой традиции золотая цепь «благочестивой философии» идет от «древнего богословия» до нынешнего времени, не прерываясь и в средние века; более того, некоторые из самых чтимых платоников жили как раз в эти века варварства. Для него схоластическая философия (верх варварства для первой традиции) — важный источник «благочестивой философии», подлежащий использованию наряду с неоплатонизмом и другими источниками. Излагая свой христианский синтез, Фичино обильно ссылается на Фому Аквинского; и большая доля девятисот тезисов Пико посвящена

средневековой философии. В знаменитом и часто цитируемом письме к Эрмолао Барбаро Пико защищается от обвинений в том, что потратил на варварских авторов время, которое мог бы употребить ради утонченной учености:

> Мы прожили в славе, Эрмолао, и впредь будем жить так, однако не в грамматических школах и не в педагогиях, но в сообществах философов и в собраниях мудрецов, где дело и речь идет не о матери Андромахи, не о детях Ниобы и прочих пустяках такого рода, но об основаниях дел человеческих и божественных [*Пер. Ю.А. Шичалина*][421].

Пико упрекает друга за то, что тот, со своими грамматическими и лингвистическими занятиями и стремлением к чисто литературной украшенности слога, остался на ребяческой ступени тривиума, в то время как сам он занимается возвышенными вопросами квадривиума. Письмо Пико очень четко обозначает разницу в целях между двумя традициями, которую Джордано Бруно выразит гораздо резче, нападая на тех, кого будет называть «грамматическими педантами», неспособными постичь возвышенные занятия мага. Здесь возникает соблазн сделать предположение, что если бы маги больше времени посвящали ребяческим занятиям грамматикой и сделались хорошими филологами, то они смогли бы разоблачить «древних богословов» и никогда бы не стали магами.

Но глубже всего различие между двумя традициями — в их отношении к религии. Гуманист, если это благочестивый христианин, подобно Петрарке, ставит свои гуманистические занятия на службу нравственному совершенствованию, поскольку изучает великих людей древности как образцы добродетели, которые могут принести пользу христианину. Если же он настроен не очень по-христиански или не очень благочестиво, подобно Поджо, Балле и другим поздним итальянским гуманистам, — тогда он обычно столь глубоко восхищен языческим образом жизни, что на христианство смотрит свысока. Самые достоверные и надежные образцы ренессансного язычества можно найти именно среди поздних латинских гуманистов. В обоих случаях вопрос отношения к религии не является жизненно важным; придает своим литературным занятиям образованный человек нравственную христианскую цель или нет — это его частное дело, а не

важная религиозная проблема. Совершенно иначе обстоит дело с неоплатонизмом, претендующим на новое толкование и понимание христианства. И главное, совершенно иначе обстоит дело с магом, претендующим на понимание божественной деятельности в космосе и на ее воспроизводство в своей магии. Магия, в том виде, как ее разработали Фичино и Пико, была важнейшей религиозной проблемой, как видно из критики на нее, приведенной в начале главы.

Но сейчас наша тема — гуманизм как противодействующая магии сила, и я полагаю, что он такой силой действительно был. И благодаря критическому методу в филологии, и благодаря историческому и социальному подходу к человеку и его проблемам, атмосфера незамутненного гуманизма — отнюдь не та, в которой существует маг со своими притязаниями. Но атмосфера эта незамутненной оставалась очень редко, и элементы одной традиции просачивались в другую.

Возможно, самый очевидный пример подобного проникновения — иероглифы. История будто бы египетских иероглифов Гораполлона, ренессансной моды на них и их развития в эмблематику, то есть в один из самых характерных феноменов Возрождения, — тот аспект ренессансной египтологии, который изучен и исследован самым полным образом[422]. «Иероглифика» Гораполлона[423] была еще одним будто бы древним, а на самом деле эллинистическим сочинением; она толкует египетские иероглифы как символы со скрытыми моральными и религиозными смыслами, что, разумеется, не соответствует их реальному значению. Мода на иероглифы — это ответвление «древнего богословия», поскольку их успех во многом обязан почитанию египетской мудрости, воплощенной в Гермесе Трисмегисте. В предисловии к своему переводу «Поймандра» Фичино приписывает изобретение иероглифов Гермесу[424]. В отличие от талисмана, иероглиф не магичен. Это просто глубокомысленный способ, которым пользуется священное египетское письмо ради сохранения сокровенных истин. Среди гуманистов они были очень популярны и представляют собой пример «египетского» проникновения в гуманизм.

Конечно, и чистый гуманизм мог пойти по религиозному пути, обратиться к религии и богословию; и очевиднейший пример этого — Эразм. Эразм, во всех своих взглядах, — законченный гуманист. Он верит в утонченную ученость, в хороший слог, в хорошую латынь; он

верит, что золотой век наступит, когда образуется международное сообщество высокоученых людей, легко друг с другом сообщающихся на международном языке — хорошей латыни. Но он, подобно Петрарке, еще и благочестивый христианин, поэтому международное сообщество должно быть благочестиво-христианским, состоящим из образованных людей, которые используют свою классическую ученость ради ее добрых нравственных поучений и нравственных образцов, поданных выдающимися людьми древности. Он нисколько не интересуется диалектикой, метафизикой или естественной философией и в «Похвале глупости» обдает веселым презрением схоластов и их варварскую латынь. Его неприязнь к средневековой учености, под покровом эстетического к ней презрения и ученого презрения к ее невежеству, — проистекает, в сущности, из разницы темпераментов и глухоты к тому разряду предметов, с которым она имеет дело.

Против упадка, к которому привели упадочные средние века, он предлагает как раз то средство, которое и должен предложить человек, являющийся одновременно ученым гуманистом и набожным христианином. Средство состоит в том, чтобы с помощью новоизобретенного книгопечатания сделать христианскую литературу доступной. Отсюда труды всей его жизни по изданию и комментированию Нового завета и греческих и латинских отцов церкви. Таким было представление Эразма о возврате к «древнему богословию» — необходим возврат к христианским первоисточникам путем издания Нового завета и отцов церкви.

О том, что он противопоставлял эту свою деятельность возврату магов к «древним богословам», свидетельствует, возможно, его крайнее раздражение, когда один почитатель назвал его «Termaximus» [Триждывеличайший]. Джордж Клаттон предположил, что не объяснимый иными причинами гнев Эразма, когда к нему обратились с лестным вроде бы эпитетом, был, возможно, вызван тем, что «Termaximus» напоминает о «Гермесе Трисмегисте» и что Эразму не понравилось сопоставление его деятельности с этим видом древнего богословия[425]. Во всяком случае, Эразм, как указал Д.П. Уокер, к «древнему богословию» никогда не обращался, а в одном пассаже он, возможно, ставит под сомнение подлинность халдейских оракулов и герметических сочинений:

> Но стоит чему-то прийти от халдеев или египтян, как мы страстно желаем это узнать… и часто лишаемся покоя из-за мечтаний какого-то человечка, а возможно, и обманщика, не только без всякой пользы, но даже и с огромной потерей времени, если не с худшей какой пагубой, хотя и потеря времени достаточно плоха сама по себе[426].

Не означает ли выражение «если не с худшей какой пагубой» охоту к магии? И как низко пал великий Гермес, превратившись в какого-то ничтожного выдумщика, если не обманщика!

В умонастроении Эразма магия не встречала той веры или доверчивости, которые так необходимы для ее успеха. И в нескольких письмах Эразм говорит, что и кабалу он ставит не очень высоко[427], хотя он и был другом Рейхлина. Более того, даже христианская основа системы мага-христианина теряет прочность, поскольку Эразм в «Парафразах Нового завета» ставит под сомнение то, что автором «Иерархий» был Дионисий Ареопагит[428]. Это критическое кощунство, в котором Эразм шел по стопам отважного Баллы, привело в ужас английских картузианцев[429] и, видимо, встревожило его друга Джона Колета, пылкого дионисианца.

Таким образом, в соседстве с критическим (и совершенно ненаучным) умом Эразма все снаряжение ренессансного мага, так внушительно выстроенное у Фичино и Пико, съеживалось до пустых мечтаний, основанных на сомнительных сведениях. А в качестве христианина сторонник Эразма отвергал «древнее богословие» как отличное от того истинного, древнего, евангельского первоисточника, к которому должны вернуться христиане[430].

Хейзинга цитирует отрывок из обращения Эразма к Анне ван Борселен как пример умения Эразма польстить «внешней набожности» покровителя, чтобы получить от него денег. «Я шлю вам несколько молитв, с помощью которых вы могли бы, как с помощью заклинаний, свести, так сказать, с небес, даже и против ее воли, не луну, а ту, кто родила солнце правды»[431]. Если — как, видимо, верно считает Хейзинга — здесь есть ирония, то обращена она не против «внешней набожности», а против новомодных астролого-религиозных затей.

Итак, если светский гуманизм не благоприятствует магу, то в еще меньшей степени ему благоприятствует религиозный гуманизм эразмианского типа. Есть, однако, один египетский продукт, за которым Эразм признает некоторую ценность: это иероглифы. Он обращается к ним в «Пословицах» («Adagia») и полагает, что они могли бы способствовать приближению всемирного единства и благоволения как понятный всем наглядный язык[432]. Таким образом, здесь «египетские письмена» сходятся с гуманистической латынью, поскольку, подобно ей, они способствуют всеобщей терпимости и взаимопониманию, самой драгоценной мечте Эразма. Но здесь египтомания используется совершенно рациональным образом.

Страшными, если говорить о разрушении наук и искусств, оказались последствия в Англии, когда семя, брошенное Эразмом, попало в питательную среду Реформации и дало свои плоды. Истребление «идолопоклоннических» изображений в церквах шло наравне с уничтожением книг и рукописей в библиотеках монастырей и колледжей. Когда в 1550 году при Эдуарде VI комиссары правительства посетили Оксфорд, то из содержимого библиотек были устроены костры, причем, согласно Буду, особое подозрение падало на сочинения с математическими схемами.

> Достоверно знаю, что такие книги, в которых изображались Углы или Математические Таблицы, считались достойны уничтожения, поскольку они считались папистскими или бесовскими или и тем и другим сразу[433].

Неприязнь гуманиста к метафизическим и математическим занятиям превратилась в реформаторскую ненависть к прошлому и страх перед принадлежащей этому прошлому магией.

Возникает вопрос (который, насколько я знаю, никогда не ставился): в какой мере ренессансное возрождение магии укрепило представление о том, что вся философия как таковая заражена магией, — то есть то представление, которым вдохновлялась опустошительная деятельность эдвардианских реформаторов, ставшая результатом обращения против Церкви критического гуманизма Эразма в сочетании с разрушительным фанатизмом. Вопрос этот параллелен заданному прежде: в какой мере на иконоборчество

Реформации повлияли те идеи о магии образов, которые частью своей были сравнительно новы.

После краткого перерыва при Марии Тюдор, с восшествием на престол Елизаветы Англия стала официально реформаторской страной, причем сама реформа понималась в духе Эразма, чьи «Парафразы Нового завета» были размещены во всех церквах. По отношению к оксфордской науке такой выбор означал, что прежнее преобладание в Оксфорде философских и математических занятий так и осталось в прошлом; их сменил другой тип образования.

Центральным событием пребывания Джордано Бруно в Англии был диспут в Оксфорде, когда он излагал свою «новую философию» в «Великопостной Вечере» он горько сетует на то, как «новая философия» была принята оксфордскими «педантами», хотя в диалоге «О причине, начале и едином» он принес своего рода извинения. В статье, опубликованной в 1938–1939 годах[434], я проанализировала исторический контекст этого эпизода и указала, что претензии Бруно к оксфордским докторам на самом деле заключаются в том, что они — гуманисты, или «грамматические педанты», как он их невежливо называет, которые не понимают философии и выказывают свойственное любителям словесности легкомыслие, цитируя пословицу Эразма о безумии в ответ на утверждения Бруно, что солнце расположено в центре, а земля движется. Я показала, что его отказ от нападок на Оксфорд в «О причине…» принимает форму восторженного гимна во славу философии и науки прежнего, до-реформаторского Оксфорда, и сравнила отношения между Бруно и реформированным, эразмианским Оксфордом с отношениями между Пико делла Мирандола и Эрмолао Барбаро, когда Пико защищает свою приверженность средневековым и «варварским» авторам от презрения своего друга-гуманиста. Я по-прежнему считаю эти наблюдения вполне верными и не хочу заново приводить подробные доказательства, на которые опиралась в той статье[435].

Но теперь нам известно из важнейшего документа, недавно опубликованного Робертом Макналти, что Бруно в Оксфорде по памяти цитировал длинные пассажи из «Стяжания жизни с небес» Фичино, с которым он какой-то мере связывал и Коперника[436]. Короче говоря, Бруно выступал в Оксфорде в роли фичиновского мага. Это ценнейшее открытие и его связь с тем, что будет темой следующих

глав, — что философия Бруно, в сущности, герметическая и что он был герметическим магом самого радикального типа, с магико-религиозной миссией, символом которой была система Коперника, — все это будет подробно проанализировано далее.

В этой главе я забежала вперед, поскольку прояснение исторического контекста, в который следует поместить Бруно, чтобы его понять, настолько сложно, что я сочла за лучшее подготовить читателя заранее. В конце восьмой главы мы видели, что и сам Коперник связывал свое открытие с Гермесом Трисмегистом, тем самым предполагая возможность такого применения, которое позже осуществит Бруно. И теперь, завершая наш анализ взаимоотношений гуманистов и мага, мы понимаем, что визит радикальнейшего из магов в Оксфорд в 1583 году не мог не вызвать самой враждебной реакции.

Совершенно невозможная в протестантской стране, прошедшей через эразмианскую реформу, в контрреформаторском Риме философия Бруно привела своего создателя на костер.

Глава X

Религиозный герметизм в шестнадцатом веке

Можно было и не обращаться к магии и использовать герметические сочинения исключительно религиозным и философским образом — и при этом либо одобрять Гермеса Трисмегиста как религиознейшего автора, но осуждая его уклонения в дурную магию, как, например, в пассаже «Асклепия» об изготовлении идолов, либо этот пассаж просто удалять, заявляя, что он не принадлежит Гермесу, а вставлен чародеем, Апулеем из Мадавры, когда он переводил эту книгу на латынь. Тем самым сохранялась возможность безоговорочно восхищаться Гермесом за его удивительные прозрения в истины Ветхого и Нового заветов. Самый древний египтянин пишет свою Книгу Бытия, близкую к еврейской; он говорит о Сыне Божьем как о Слове; в своей «Нагорной проповеди» (то есть в произнесенной на горе речи Гермеса Трисмегиста к его сыну Тату, Герметический свод XIII) он описывает религиозный опыт, похожий на христианское новое рождение; у него можно услышать отзвуки начала Евангелия от Иоанна. Стоило только отбросить магию из «Асклепия» — и все эти христианские параллели, столь поразившие Фичино, можно было безбоязненно обдумывать и развивать тому, кто, в отличие от Фичино, не склонен был принимать магию.

Современные ученые, изучая герметические сочинения как плод эллинистического гностицизма, следы христианского влияния находят там незначительные или вообще не находят[437]. Религиозным же энтузиастам XVI века казалось, что египетский жрец пишет почти как христианин, словно предвидя христианство из своей давней эпохи. Когда Исаак Казобон в 1614 году впервые за двенадцать веков (примерно столько времени отделяет его от Лактанция) указал, что если даже в седой древности и жил человек по имени Гермес Трисмегист, то человек этот никак не мог написать приписываемые ему сочинения, — Казобон счел их (все или некоторые из них) подделкой именно христиан[438]. Христианская интерпретация

настолько глубоко проникла в герметические сочинения, что даже при первом критическом взгляде на них именно христианское в них и увидели.

Но в XVI веке это открытие еще не было сделано, и даже после него герметизм сохранил — или утратил лишь отчасти — свое господствующее положение в религиозном мышлении. К концу XVI века его влияние достигло апогея, отзвуки которого слышались долго еще и в XVII веке. Как сказал Ж. Дажанс, «конец XVI и начало XVII столетия были золотым веком религиозного герметизма»[439].

Религиозный герметизм, очищенный от магии, широко развивался во Франции, где, как отметил Д.П. Уокер, ввезенный из Италии неоплатонизм встречали сдержанно, а в «древнем богословии» усматривали опасную близость к магии и ереси[440]. Лефевр д'Этапль первым начал и импортировать герметизм во Францию, и предостерегать против магии «Асклепия». Лефевр бывал в Италии и встречался с Фичино и Пико. Себя он называл учеником и горячим поклонником Фичино, и его издание «Поймандра» Фичино было напечатано Парижским университетом в 1494 году. Несколько лет спустя, в 1505 году, Лефевр впервые собрал в одном томе «Поймандра» Фичино и «Асклепия»; к «Асклепию» он присовокупил собственный комментарий, в котором осудил — как пример дурной магии — идолотворческий пассаж[441]. Том был посвящен знаменитому французскому епископу, Гийому Брисоннэ, и тем самым положил начало церковной адаптации герметизма без магии на французской почве. Поскольку Лефевр д'Этапль и сам был автором — им не изданного — труда по магии[442], то возможно, что он тщательно избегал опасной темы или потому, что раскаялся в своих заблуждениях, или же потому, что их утаивал. В один том с «Поймандром» и «Асклепием» он поместил и весьма необычное сочинение Людовико Лаццарелли — самого пылкого и неумеренного сторонника герметизма. В сочинении этом, называющемся «Чаша Гермеса» («Crater Hermetis») и построенном по образцу трактата о возрождении из Герметического свода, описывается — самым восторженным слогом — передача опыта возрождения от учителя к ученику. П.О. Кристеллер в ценном анализе этого сочинения предположил, что здесь имеется в виду ниспослание духа от Христа к

ученикам, которое — переосмысленное как герметический опыт — в современную эпоху может повторить вдохновенный герметист[443]. Иначе говоря, хотя Лефевр и осудил в этом издании магию «Асклепия», он все же включил в него своего рода магическое истолкование психологии религиозного опыта[444]. Французский перевод «Чаши Гермеса» был включен в один том с французским переводом герметических текстов, посвященный в 1549 году кардиналу Шарлю Лотарингскому, — из чего можно заключить, что герметический религиозный энтузиазм распространялся во французских церковных кругах.

Главным апостолом неоплатонизма во Франции и поклонником Фичино был лионец Симфорьен Шампье. В трактате «О четвероякой жизни» («De quadruplici vita») (Лион, 1507) он подражает «Книгам о жизни» Фичино, но предостерегает против талисманов из его же «Стяжания жизни с небес». И именно Шампье впервые высказал удобное мнение, что магический пассаж в «Асклепии» не принадлежит непогрешимому Гермесу, а вставлен в латинский перевод зловредным магом Апулеем из Мадавры[445]. Это предположение, повторенное и позднейшими авторами, писавшими во Франции о герметизме, очень способствовало распространению религиозного герметизма. В «Четвероякой жизни» Шампье напечатал — в латинском переводе Людовико Лаццарелли — «Определения» («Definitiones»), то есть последний трактат Герметического свода[446], который Фичино не перевел, поскольку в его рукописи этот трактат отсутствовал. Самое поразительное место этого трактата, недавно впервые изданного в латинском переводе, — это огромный пассаж о Солнце и окружающих его «хорах демонов».

В 1554 году Адриен Тюрнеб выпустил в Париже первое издание греческого текста Герметического свода, вместе с латинскими переводами Фичино и Лаццарелли. Вергерий в предисловии подчеркивает сходство герметизма и христианства и утверждает, что Гермес Египтянин жил прежде Фараона и, следовательно, прежде Моисея[447]. Существовала, видимо, тенденция отодвигать более святого и более христианского Гермеса все дальше в древность, теперь уже во времена до Моисея.

Новых высот экстатического религиозного герметизма достигает Франсуа де Фуа де Кандаль, епископ Эрский. В 1574 году он выпускает новое издание греческого текста Hermetica [герметических сочинений], основанное на издании Тюрнеба и с исправлениями Скалигера и других. Он полагает, что знание о божественных вещах, которого достиг Гермес, превосходит знания еврейских пророков и равно знанию апостолов и евангелистов. Он жил раньше Моисея и, безусловно, был вдохновлен божеством. Дурные пассажи в «Асклепия» вставил Апулей. В 1579 году Кандаль выпустил французский перевод Hermetica, в предисловии к которому повторяет эти утверждения и чуть ли не возносит сочинения Гермеса Трисмегиста до уровня канонических писаний[448].

Несмотря на все более громкие похвалы Гермесу, очищенному от магии и, следовательно, от талисманов Фичино, во Франции довольно сильным было и магическое движение. Жак Гоорри, или «Лев Сладчайший», как он себя называл, полагал, что Фичино остановился на полпути и необходима более сильная герметическая магия. До самой своей смерти в 1576 году Гоорри жил в Париже и, видимо, руководил своего рода медико-магической Академией, неподалеку от Академии поэзии и музыки Баифа[449].

Возникает предположение, что, возложив вину за магию в «Асклепии» на Апулея из Мадавры, благочестивые герметики сделали этого автора, роман которого «Золотой осел» был очень популярен в ренессансной Италии, притягательным для убежденных магов. Роман с удивительной наглядностью изображает позднеантичное общество, пронизанное магией всех сортов. Испытания героя, который превращен колдуньями в осла, в ослином облике претерпевает всевозможные удары и наказания фортуны, избавляется от этого облика, придя в отчаянии на пустынный берег и узрев встающую из моря Изиду, и наконец принимает посвящение в таинства Изиды и становится жрецом ее культа, — образуют некую одиссею страдающего мага. Рассказ ведется в жестоком и искрометном стиле, с шутками и непристойностями, но в смешной истории осла скрыты египетские таинства. Какому-нибудь новому магу подобный стиль вполне мог показаться подходящим образцом. Я имею в виду, разумеется, Джордано Бруно.

Фичино и Пико положили «древнее богословие» и неоплатонизм в основу религиозного христианского синтеза, в рамках которого вся языческая философия подводила к христианству. Такое — богословское или синкретическое — применение «древнего богословия» никак не связано с магией и широко применялось многими французскими богословами XVI века. Самый яркий пример этого — Понтюс де Тиар, епископ Шалонский:

> От священной египетской школы дошли до нас тайное учение и спасительное знание о тройственном числе, столь досточтимом, что самое устройство Мира всецело зависит от расположения числом, весом и мерой. Тайну эту разумели Маги, говоря о трех Богах, которых ты назвал. Ибо, говоря «Оромасис», они разумели Бога, «Митра» — разумение или то, что латиняне зовут mens, а «Араминис» — душу[450].

Большая часть этих и схожих рассуждений Понтюса де Тиара восходит к «Платоновскому богословию» Фичино[451]. В приведенном отрывке египетский и зороастрийский материал использован не в магическом духе, а просто для демонстрации того, что «древнее богословие» предугадывает Троицу, или, как Тиар пишет далее в том же пассаже, указывает, «что Божественная сущность, простирая свое владычество над всеми народами, не единому из них не отказала в некоем предощущении божества».

В подобных контекстах весьма полезным «древним богословом» оказывался Гермес Трисмегист, поскольку после отвержения дурных сторон «Асклепия» он приобрел поразительную христианскую ортодоксальность. Тиар называет богословие Гермеса наидревнейшим и, процитировав молитву из «Поймандра», риторически спрашивает, можно ли отыскать что-либо благочестивее и религиознее, чем она, даже в псалмах Давида[452]. Будучи родом из-под Лиона, Тиар, несомненно, подвергся влиянию того очищенного варианта герметизма, который был предложен Симфорьеном Шампье.

В предисловии к сочинению Тиара Жак Дави Дю Перрон, впоследствии епископ Эвре, а затем — кардинал, подчеркивает его синкретизм и говорит, что Тиар включил в свой труд и кабалистическую доктрину трех миров — умопостигаемого, небесного и видимого[453]. И здесь тоже кабализмом названа не практическая

кабала, а расплывчатое обоснование господствующего синкретизма, взятое из еврейской традиции.

В книге «Французские академии шестнадцатого века» я подробно исследовала воздействие созданного такими авторами, как Тиар и Дю Перрон, богословского синтеза на поэзию Плеяды, и прежде всего на Академию поэзии и музыки, основанную Баифом. Академия занималась «измерением» поэзии и музыки согласно — как считалось — древним образцам, с тем чтобы оказывать на слушателей те же «эффекты», какие приписывались музыке древних. В Академии сочинялись как мирские песни, полные мифологических аллюзий, так и псалмы — и по одинаковым принципам клались на музыку. Были ли эти сочинения «чарами» в магическом смысле слова или же оказывали чарующее воздействие исключительно своими художественными достоинствами, сказать очень трудно, поскольку в эту эпоху разграничить искусство и магию столь же нелегко, как магию и религию. Можно предположить, что заклинательные и магические задачи разными людьми ставились по-разному. Скажем, епископ вроде Понтюса де Тиара мог делать осторожные оговорки в соответствии с галликанской сдержанностью относительно магии «древних богословов». Но нельзя забывать, что центром французского двора и душой его празднеств, которые устраивались с применением новых художественных технологий, была «итальянка», королева-мать Екатерина Медичи, представительница той великой флорентийской династии, которая покровительствовала Фичино и Пико и, безусловно, одобряла их магию. Интерес Екатерины к талисманам и ее покровительство магам и астрологам хорошо известны, и трудно поверить, что у ее празднеств не было и каких-то магических целей. Когда в «Комическом балете королевы» («Ballet comique de la reine») в 1581 году, представлении, входящем в заведенную Екатериной традицию празднеств, она увидела, как Юпитер и Меркурий спускаются с небес в ответ на заклинательные музыку и пение, то вряд ли она, хоть и тонкая ценительница искусства, смотрела на это как на чисто художественное представление. Более вероятно, что для нее это зрелище было развернутым и сложным талисманом, расстановкой в правильном порядке вызванных правильными заклинаниями планетных богов и в итоге — не просто великолепным спектаклем, но и магическим действием, которое привлекает благоволение небес в

помощь французской монархии и ради прекращения религиозных войн[454].

Все до сих пор упомянутые авторы были католиками; однако идеи герметизма широко использовал и протестант Филипп Дю Плесси Морне[455] в своей книге «Об истине христианской религии» («De la verite de la religion chretienne»), которая вышла у Плантена в Антверпене в 1581 году с посвящением королю Наваррскому. В посвящении Морне говорит, что «в наши несчастные времена» он взялся послужить вере, исследуя и мир как «тень Божественного сияния», и человека, созданного по образу Божию. Морне — пример того, как в Европе конца XVI века, опустошенной конфликтом между Реформацией и католической реакцией, страшными войнами и религиозными гонениями, люди обращались к герметической религии космоса как к учению, которое могло возвысить их над этими раздорами и спасти от жестокостей фанатизма, грозящих с обеих сторон. Мудрецы всех эпох, говорит Морне, учили, что Бог един:

> Mercure Trismegiste, qui est (si vrayement ces liures sont de luy, amp;, pour le moins sontils bien anciens) la source de tous, enseigne par tout: Que Dieu est un; Que l'unite est la racine des toutes choses… Qu'a luy seul appartient le nom de Pere, amp; de Bon… Il l'appelle le Pere du monde… l'Action de toutes puissances, la Puissance de toutes actions… Seul amp; luy-mesmes Tout; sans Nom, amp; Meilleur que tout Nom.
>
> [Меркурий Трисмегист, который (если действительно его книги написаны им или если они, по крайней мере, действительно древние) есть наставник всех, учит прежде всего: что Бог един; что единство есть корень всего… Что ему единому подобает имя Отца и Блага… Он называет его Отцом мира… Действием всех сил, Силой всех действий… Единственный и он же Все; без Имени и лучше всякого Имени][456].

На полях Морне отсылает к источникам этих идей — к «Поймандру», кн. II, III, IV, V, VI, IX, XI, XIII (то есть к этим трактатам в Герметическом своде), и к «Асклепию».

В других местах он обсуждает герметическое представление о Сыне Божьем как о Слове и цитирует герметическую версию сотворения мира, сравнивая ее с Книгой Бытия[457]. А у Пико делла

Мирандола он заимствует рассуждения о мистическом понятии Ничто во всех религиозных учениях:

> …les Egyptiens inuoqans le premier principe, qu'ils appeloyent Tenebres au dessus de toute cognoissance comme l'Ensoph des Hebrieux, ou la nuict d'Orphee.
>
> […Египтяне призывали первоначало, которое они называли Мраком превыше всякого познавания, как Энсоф евреев или ночь Орфея][458].

К проведенному Пико отождествлению орфической nox (ночи) и Энсофа в кабале Морне добавил еще и египетское (то есть герметическое) учение о превышающем разум мраке, о превышающей Имена Безымянности. Гораздо подробнее он рассуждает о кабале, упоминая, в частности, книгу «Зогар», с которой явно знаком[459].

Морне приходит к хорошо известному синтезу герметизма и кабалы, но сознательно отказывается включать туда магию и практическую кабалу. Синтез имеет характер исключительно мистический и богословский. Далее он со всей настойчивостью заявляет, что Моисей не был магом и что всякая магия ошибочна и тщетна[460].

Сочинение Морне отражает ситуацию в Антверпене в 1581 году, когда Вильгельм Оранский пытался превратить Фландрию, освобожденную ненадолго от власти испанского короля Филиппа II, в государство, основанное на принципах веротерпимости. В следующем году Вильгельм Оранский сделал Франсуа, герцога Анжуйского, номинальным главой государства, которое просуществовало недолго и рухнуло под гнетом множества бед[461]. Примечательно, что те, кто поддерживал этот проект, опирались на эразмово понимание веротерпимости. Таким образом, в стремлении XVI века избежать религиозных раздоров есть точка, где пересекаются столь несхожие традиции эразмианства и герметизма-кабалы.

Этот вопрос имеет отношение к проблемам пребывания Джордано Бруно в Англии, где, по собственным его словам, его лучше принял сэр Филип Сидни и его круг, чем оксфордские «педанты». Дело в том, что Сидни очень сочувствовал делу Фландрии, за которое в 1586 году, вскоре после отъезда Бруно из Англии, и отдал жизнь. А Дю Плесси был другом Сидни и, несомненно, его любимым богословом,

поскольку Сидни начал переводить на английский то самое его сочинение, которое мы цитировали. Смерть помешала ему закончить перевод, который завершил Артур Голдинг, издавший его в 1587 году под заглавием «Сочинение относительно истинности христианской религии» («A Woorke concerning the trewnesse of the Christian religion») с посвящением графу Лестеру, который в этот момент воевал с Испанией в Нидерландах.

Поэтому мы можем снова процитировать приведенный выше отрывок в английском переводе, возможно принадлежащем Сидни, поскольку пассаж находится в начале книги:

> Mercurius Trismegistus, who (if the bookes which are fathered uppon him bee his in deede, as in trueth they bee uery auncient) is the founder of them all, teacheth euerywhere, That there is but one God: That one is the roote of all things, and that without that one, nothing hath bene of all things that are: That die same one is called the onely good and the goodnesse it selfe, which hath uniuersall power of creating all things… That unto him alone belongeth the name of Father, and of Good… He calleth him the father of the world, the Creator, the Beginning… the worker of all powers, and the power of all works[462].

То есть Сидни был знаком с герметическим учением, в той свободной от магии форме, какую ему придал Морне.

Что же мог думать сэр Филип Сидни о Джордано Бруно и его панацее от религиозных бедствий Европы, о возврате к *магическому* герметизму и *магическому* египтянству? Проповедь этого мага тоже происходила из герметической традиции, но очень отличалась и по тону и по смыслу от протестантского немагического герметизма Морне.

Другой яркий пример религиозного герметизма XVI века — это изданный в Кракове в 1585–1590 годах комментарий к «Поймандру Гермеса Меркурия Трисмегиста» («Pymander Hermetis Mercurii Trismegistus») в шести огромных томах Ганнибала Россели, итальянского капуцина[463]. Россели использует текст Hermetica в издании Фуа де Кандаля, то есть принадлежит к французской традиции религиозного герметизма, и его комментарий упоминает весь

набор древних авторов, востребованных неоплатонизмом Возрождения. Россели осторожен в высказываниях о магии и предостерегает против нее[464]. Много страниц он посвящает иерархиям Псевдо-Дионисия[465] и затем переходит к упомянутым в «Поймандре» Семи Управителям, которых он отождествляет с ангелами[466]. Он был, если можно так выразиться, исступленно уверен в нераздельности небесного и наднебесного, или ангельского, миров, но поскольку он не упоминает кабалу, то, видимо, ангелической магией он заниматься не пробовал. К герметизму он относится с глубоко религиозным и христианским чувством, и его поистине поразительные старания свидетельствуют о нарастающем религиозном увлечении герметизмом к концу века. Поскольку он был капуцином, то можно допустить, что религиозный герметизм проник и в этот контрреформаторский орден.

Ж. Дажанс писал, что «это влияние религиозного герметизма затронуло и протестантов, и католиков, поощряя и у тех и у других самые эйренические [воссоединительные] тенденции»[467]. Возможно, стоит обратить внимание на то, что как протестантский трактат Морне, в котором заметно сильное влияние герметизма, вышел в Антверпене, где Вильгельм Оранский пытался установить религиозную терпимость, так и грандиозная попытка католического герметизма Россели впервые вышла в Польше, в стране религиозной терпимости. Подобные усилия необязательно имели в виду именно эйренизм, то есть установление религиозного единства; их целью могла быть терпимость или отказ от насилия при решении религиозных проблем, — а создать атмосферу терпимости в христианском мире предполагалось на основе общего возврата к герметической религии космоса, понятой в христианском смысле.

При французском дворе в 1580-е годы центром очень интенсивного религиозного движения был король Генрих III, находившийся под сильным влиянием капуцинов — ордена, который он поддерживал и которому подчинялись многочисленные королевские «братства кающихся»[468]. Король старался справиться с положением религиозными средствами. Католические экстремисты, подстрекаемые королем Испании Филиппом, вели опасную и жестокую политику; протестантские экстремисты были столь же несговорчивы. Король

стремился найти средний путь и пытался развить такую католическую «политику» или исповедующее терпимость религиозное движение, которое было бы предано и ему самому, и французской монархии. Обстановку вокруг Генриха III я исследовала в других книгах[469], а в статье «Религиозная политика Джордано Бруно»[470], опубликованной в 1939–1940 годах, я показала, что в 1582 году Бруно, встретивший в Париже одобрение Генриха III, приехал оттуда в Англию с определенной политической миссией — разъяснить миролюбивый и религиозный характер планов Генриха в отличие от воинственных притязаний Испании, которая тоже угрожала Англии. Генрих, по словам Бруно в «Изгнании торжествующего зверя»,

> любит мир, сохраняет по возможности свой любимый народ в спокойствии и преданности; ему не нравится шум, треск и грохот военных орудий, приспособленных к слепому захвату неустойчивых тираний и княжеств земли, но по сердцу всякая правда и святость, указывающая прямую дорогу к вечному царствию[471].

Я также выдвинула предположение, что у философии Бруно была религиозная основа и что за ней стояло предложение религиозного мира, обращенное к протестантской Англии.

В Париже Бруно, безусловно, познакомился с французским религиозным герметизмом и католическим религиозным герметизмом капуцинов в духе Россели. Но его собственный герметизм, его собственная «новая философия», которую он проповедует как лекарство от религиозных раздоров, не принадлежит к тому христианскому, псевдо-дионисийскому и ангелическому типу герметизма, который мы находим у Россели, хотя этого автора и следует тщательно изучить в связи с Бруно.

В этом беглом обзоре столь необъятной темы, как герметизм XVI века, я привела лишь несколько примеров, выбранных с целью помочь оценке положения Бруно как герметического философа, которая будет дана в следующих главах. Сейчас я перехожу к примеру, во многих отношениях самому важному с этой точки зрения, а именно к Франческо Патрици.

По словам Скотта, «кажется, что Патрици под действием искреннего энтузиазма хотел взять на себя задачу восстановления

истинной религии; и герметику он считал одним из самых эффективных орудий для достижения этой цели»[472]. Свой план он начертал в книге «Новая универсальная философия» («Nova de universis philosophia»), впервые изданной в Ферраре в 1591 году (второе издание — Венеция, 1593) с посвящением папе Григорию XIV. Вместе с «Новой универсальной философией» Патрици издал Герметический свод, использовав греческий текст Тюрнеба и Фуа де Кандаля и дав новый латинский перевод, а также «Асклепия» и кое-что из герметических текстов, сохраненных у Стобея, тоже с латинскими переводами. Таким образом Патрици свел в одном томе, в качестве основы для своей новой философии, самое обширное собрание герметических сочинений из всех выходивших до тех пор. Он трудился с усердием энтузиаста; Патрици верил, что Гермес Трисмегист жил несколько раньше Моисея[473]; что рассказ Моисея о сотворении мира следует дополнить рассказом из «Поймандра» что Гермес говорил о тайне Троицы гораздо яснее, чем Моисей[474].

В посвящении папе Григорию XIV, открывающем «Новую универсальную философию», Патрици говорит, что философом принято теперь считать того, кто не верит в Бога. Причина этого в том, что изучается только философия Аристотеля, отрицавшего всемогущество и промысел Бога. Но Гермес сказал, что без философии нельзя быть благочестивым, и потому Патрици попытался обнаружить более истинную философию, которая помогла бы нам вернуться к Богу. Он надеется, что папа и его преемники примут эту религиозную философию и организуют ее повсеместное изучение. Он задает вопрос, зачем изучать те разделы философии Аристотеля, которые враждебны Богу, если в одном герметическом трактате больше философии, чем во всем Аристотеле. Надо изучать и многие диалоги Платона; также Плотина, Прокла и ранних отцов церкви. Но схоластики опасны, поскольку слишком близки Аристотелю.

> Я хотел бы, чтобы вы, Святой отец, и все будущие папы отдали распоряжение, чтобы некоторые из книг, мною названных (главное место среди них занимали герметические тексты. — *Ф.Й.*), постоянно бы изучались повсюду, как я их изучал в Ферраре последние четырнадцать лет. Тогда вы сделаете всех образованных людей в Италии, Испании и Франции друзьями Церкви; а может

быть, и немецкие протестанты последуют их примеру и вернутся к католической вере. Будет легче вернуть их этим способом, нежели принуждать церковными запрещениями и мирским оружием. Вы должны распорядиться об изучении этой доктрины в школах иезуитов, которые делают столь доброе дело. Если вы сделаете это, великая слава ждет вас среди будущих поколений. И я молю вас принять меня в ваши помощники в этом начинании[475].

Итак, перед нами благочестивая философия, основанная на герметизме, в очевидном контрреформаторском контексте. Пусть ее используют иезуиты; это мирный способ привлечения протестантов, без гонений и применения оружия.

«Новая философия» Патрици, изложенная в «Новой универсальной философии», гораздо ближе к традиции итальянского герметизма, восходящей к Фичино и Пико, чем к традиции французской, с ее тщательным уклонением от магии. Патрици цитирует Платона, сказавшего, что магия — это культ богов[476], и «Иоанна Пика», сказавшего, что у персов маг — это то же самое, что философ у греков[477]. В других пассажах он повторяет, что подлинное значение слова «маг» — это почитатель Бога и что самая древняя часть магии, или prisca magia, — это истинная религия[478]. В первой книге[479] он описывает световую цепь, идущую от наднебесного света через звезды к свету солнца в нашем мире, и отсылает к Гермесу и Дионисию[480]. У Россели есть нечто похожее, но Патрици ближе к первоначальной картине Фичино и, безусловно, имеет в виду определенный тип магии. Много места Патрици отводит вопросам естественной философии — например, положению Солнца — и говорит, что Гермес помещал его выше Луны[481]; Коперника он не упоминает и не принимает гелиоцентризма. Он подробно обсуждает одушевленность мира[482], в которую верит (хотя и не верит в движение Земли), а в главе «О Едином» он рассуждает о Едином и Всём[483].

«Новая философия», пропагандировавшаяся Патрици, находилась под сильным влиянием герметизма и восходила, через голову недавних попыток очистить герметизм от магии, к Фичино, с его верой в prisca magia. Направлена эта философия против Аристотеля, в том смысле, что притязает на большую религиозность, чем у Аристотеля. Ее автор

надеется, что папа ею воспользуется в деле контрреформации как средством возродить религию и обратить протестантов.

В 1592 году папа Климент VIII вызвал Патрици в Рим преподавать в университете платоновскую философию. Он, надо думать, отправился в Рим полный надежд на то, что ему разрешат там учить и проповедовать герметическую контрреформацию, начертанную в его «Новой универсальной философии». Но против его идей зазвучали критические голоса, у него вышли неприятности с инквизицией[484], и он согласился пересмотреть и исправить все, что было сочтено в его книге еретическим. В итоге книгу все-таки осудили и, хотя Патрици другим наказаниям не подвергся (кафедру он, видимо, сохранил до самой смерти в 1597 году), его, в сущности, заставили замолчать, и его старания вернуть «Гермеса Трисмегиста, современника Моисея» в Церковь (как это сделано на мозаике Сиенского собора) официального одобрения не получили. Его судьба показывает, сколь велико было смятение умов в XVI веке и сколь трудно было даже такому благочестивому католическому платонику, как Патрици, понять богословский смысл своих взглядов (католическая точка зрения на магию была сформулирована, но еще не опубликована дель Рио[485], когда Патрици был в Риме).

Джордано Бруно тоже был проповедником «новой философии», которую он распространял в протестантской Англии и которая была, как будет показано в дальнейших главах, принципиально герметической. В 1591 году Бруно вернулся в Италию в надежде увлечь своей философией папу Климента VIII. Но Бруно сделал роковой шаг — он отказался от христианской интерпретации, которая была основой всего благочестивого религиозного герметизма, как протестантского, так и католического. Поэтому судьба этого герметического философа с миссией всеобщей реформы оказалась намного тяжелее, чем у Патрици.

По сравнению с усердными занятиями религиозным герметизмом на европейском континенте в XVI веке, Англия оказалась в странно изолированном положении. Причиной были те религиозные потрясения, которые ей пришлось пережить. Адаптация католического богословия и философии к неоплатонизму и «древнему богословию» (prisca theologia) началась в Англии с деятельности Томаса Мора,

Джона Колета и их круга. Колет, безусловно, соприкасался с влиянием Фичино, и его трактат об ангельских иерархиях Псевдо-Дионисия — это адаптация английского дореформационного дионисианского мистицизма к новому дионисианству[486]. Мор глубоко чтил Пико делла Мирандола, биографию которого, написанную Дж. Ф. Пико, он перевел на английский для наставления монахинь[487]. В этой биографии упоминается об интересах Пико — в переводе Мора они названы «скрытые тайны евреев, халдеев и арабов» и «древняя темная философия Пифагора, трисмегиста и орфея»[488]. То есть на самой заре XVI века («Жизнь Пика» Мора была напечатана в 1510 году, и считается, что завершил свой перевод он пятью годами ранее) англичанин произнес имена «древних богословов».

В «Утопии» Мора, впервые вышедшей на латинском языке в 1516 году, религия утопийцев описана так:

> Один почитают как бога Солнце, другие — Луну, третьи — какое-нибудь из блуждающих светил. Есть такие, которые предполагают, что не просто бог, но даже величайший бог — это какой-то человек, некогда отличившийся своей доблестью или славой. Но гораздо большая часть утопийцев — она же и намного более разумная — полагает, что совсем не те боги, а некое единое божество, вечное, неизмеримое, неизъяснимое, которое выше понимания человеческого рассудка, разлито по всему этому миру силой своей, а не огромностью. Его они называют родителем. Только на его счет они относят начала, рост, увеличение, изменения и концы всех вещей, никому, кроме него, не воздают они божеских почестей[489].

Я полагаю, что в этом описании религии, исповедуемой самыми мудрыми утопийцами и готовящей их к принятию христианства, есть влияние герметизма:

> А после того как они услышали от нас об имени Христовом… ты не поверишь, с какой готовностью и они его признали; они сделали это то ли по какому-то тайному Божиему научению, то ли оттого, что эта религия оказалась ближе всего к тому учению, которое у них сильнее всего[490].

Поэтому, возможно, обращенные утопийцы — это христианские герметики. Во всяком случае, у них есть отличительный признак религиозного герметизма XVI века — осуждение применения силы в религиозных спорах. Когда некий обращенный в христианство утопией стал нетерпим и начал осуждать все прочие религии, его резко одернули и изгнали.

> Среди древнейших установлений утопийцев числится и то, что никого нельзя наказывать за его религию. Ибо Утоп… объявил нерушимым, что каждому дозволяется следовать какой угодно религии; если же кто-нибудь станет обращать в свою религию также и других, то он может это делать спокойно и рассудительно, с помощью доводов, не злобствуя при этом против прочих религий, если он не уговорит советами, то не смеет действовать силой и обязан воздержаться от поношений. Того, кто об этом спорит чрезмерно дерзко, утопийцы наказывают изгнанием или же рабством[491].

Таким образом, Томас Мор провозгласил принципы религиозной терпимости еще *до того,* как разразились бедствия XVI века, — до его собственной казни, до костров, зажженных в Смитфилде при Марии, до пыток католических миссионеров при Елизавете, до французских религиозных войн и до Варфоломеевской ночи, до страшных жестокостей испанцев в Нидерландах, до сожжения Кальвином Сервета, до сожжения Джордано Бруно инквизицией. И если мое предположение, что утопийцы — это prisci theologi, перенесшие свою прежнюю мудрость в христианство, верно, то, значит, еще до начала бедствий Мор указывает лекарство, к которому многие обратились в конце XVI века, — религиозный герметизм.

Начавшееся под действием новых итальянских влияний развитие предреформационного английского католицизма в новом направлении было оборвано мрачным оборотом событий в конце царствования Генриха VIII. Со смертью Мора на эшафоте едва начавшаяся глава в истории мысли была преждевременно закрыта. За беспощадно нетерпимым протестантским разрывом с прошлым в царствование Эдуарда VI, когда уничтожались книги и библиотеки, последовала столь же беспощадная испанско-католическая нетерпимость Марии. При Елизавете реформация утвердилась, причем влияние крайнего

крыла — пуритан — возросло. Пуританское англиканство совершенно утратило терпимость Эразма. Питая горькую память о гонениях при Марии и страх, что они повторятся, если Филипп II станет хозяином в Европе и вернет себе господство над Англией, пуританская мысль обратилась к скудному богословию и унылой истории — унылой в том смысле, что история свелась к бесконечным рассказам об отвратительном папистском прошлом и к оправданию разрыва английского престола и церкви с Римом. Типична для этого подхода «Книга мучеников» Фокса, с ее жуткими картинами мученичеств при Марии. Философию какого бы то ни было рода у Фокса найти трудно. В этой атмосфере разговоры о «древнем богословии» смолкли, и в английской церкви не было фигур похожих на французского епископа Понтюса де Тиара, пропитанного неоплатонизмом и окруженного поэтами и музыкантами, или на монаха-энтузиаста Ганнибала Россели, погруженного в герметизм. Если интерес к такого рода темам и сохранялся в Англии, то не в официальных кругах университета или церкви, а в кругах частных — скажем, в придворном кружке Филипа Сидни, изучавшего вместе с Джоном Ди число в трех мирах, или в наследниках традиции Мора — Колета.

Ди, ренессансному магу, нужны были в качестве основы средневековые традиции, а в Англии они были прерваны и раздроблены. Истребление монастырских библиотек очень встревожило Ди, и он пытался спасти что можно из их сокровищ, чем навлек на себя подозрения не только в «чернокнижии», но и в сочувствии к папистскому прошлому. Одинокий и неприкаянный, этот современный маг собирает духовные и научные сокровища по огромным руинам, величественно высившимся над елизаветинской эпохой. Он пользовался благоволением королевы Елизаветы, главным астрологом которой был — хотя так и не добился от нее прочного положения, в котором нуждался для продолжения своих занятий, — и группа образованных придворных, во главе с Филипом Сидни, выбрала его в свои учителя философии.

Одновременно с Бруно Ди в Англии почти не был: он уехал на континент в конце того года (1583), когда Бруно приехал в Англию. В 1585 году, пока Бруно еще был в Англии, Ди встретил в Кракове герметиста Ганнибала Россели. «Я получил Духовное Наставление у Доктора Ганнибала, великого прорицателя, который сейчас изложил

иные свои комментарии на Pymander Hermetis Trismegisti [„Поймандра“ Гермеса Трисмегиста]», — записывает Ди в духовном дневнике; и на следующий день: «Я принял Причастие у Бернардинцев, где Доктор преподает»[492]. Из этого ясно, что подлинная духовная родина Ди — в религиозном герметизме. Этими религиозными упражнениями Ди готовил себя к занятиям практической кабалой с Келли, и, чтобы оградить себя от связанных с этим опасностей, он нуждался в той связи с небесными иерархиями, которая была постоянной темой вдохновенных герметико-дионисианских медитаций «Доктора Ганнибала», как ясно из его книги.

Таким образом, Сидни был знаком по меньшей мере с двумя видами герметизма: он знал немагическую разновидность, излагаемую Дю Плесси Морне; он знал Ди, который был хотя и магом, но христианским, и при этом — настоящим ученым, правильно понимавшим математическую суть теории Коперника[493]. Бруно познакомит его еще с одним видом герметизма.

Теперь, наконец, мы готовы к вторжению Джордано Бруно на страницы этой книги. Мы готовились к его появлению все это время, поскольку, лишь поместив Бруно в контекст истории ренессансного герметизма, мы сможем понять этого удивительного человека.

Глава XI

Джордано Бруно: Первая поездка в Париж

Джордано Бруно[494] родился в 1548 году в Ноле — городке у подножия Везувия. О своем вулканическом и неаполитанском происхождении он не забывал никогда и гордо звал себя рожденным под ласковым небом «Ноланцем». В 1563 году он вступил в доминиканский орден и стал насельником крупнейшего в Неаполе доминиканского монастыря, где похоронен Фома Аквинский. В 1576 году он навлек на себя подозрения в ереси и бежал из Неаполя, сбросив доминиканское одеяние. Так он начал свои странствия по Европе. Пожив в Женеве Кальвина, где ни ему не понравилось, ни он не понравился кальвинистам, и около двух лет попреподавав в Тулузе астрономию по «Сфере» Сакробоско, в конце 1581 года Бруно приехал в Париж. Здесь он читал публичные лекции, в том числе и тридцать лекций на тему тридцати атрибутов Божества[495], и на него обратил внимание король Генрих III. Здесь же он издал две книги по искусству памяти, из которых ясно, что их автор — маг.

Как было сказано в Предисловии, задача настоящей книги — поместить Бруно в контекст истории ренессансного герметизма и магии. Я надеюсь написать еще одну книгу, сходную с этой по плану, задачей которой будет поместить Бруно в контекст истории классического искусства памяти[496]. Две эти темы взаимосвязаны, поскольку для Бруно искусство памяти — это искусство магическое, герметическое. В этой книге я буду говорить только про этот аспект его мнемонических сочинений, отложив до следующей книги более полный анализ того, как магия оказалась включена в традиции мнемоники. Однако, приступая к данной главе, необходимо сказать несколько слов о классическом искусстве памяти.

Мнемоникой, которая описана в трактате «К Гереннию» и которую упоминают Цицерон и Квинтилиан, пользовались римские ораторы. Суть ее была в том, чтобы запомнить ряд мест в каком-то здании и разместить в этих местах образы, которые бы напоминали о пунктах заучиваемой речи. Произнося речь, оратор мысленно шел вдоль

запомненных мест, доставая из каждого образы, напоминавшие ему нужный смысл. В качестве системы мест для памяти могли использоваться не только здания: известно, что Метродор из Скепсиса основой своей системы памяти сделал зодиак.

Это классическое искусство, обычно считавшееся чисто техническим, имело в средние века долгую историю и получило одобрение Альберта Великого и Фомы Аквинского. В эпоху Возрождения оно вошло в моду у неоплатоников и герметиков. Теперь в нем видели метод по запечатлению в памяти основных или архетипических образов, причем системой «мест» служило само устройство космоса, то есть это искусство превратилось в своего рода внутреннее познание вселенной. Этот принцип ясен уже в том пассаже из «Стяжания жизни с небес» Фичино, где сказано, что образы или цвета планет, изображенные на потолке, организуют для запомнившего их человека все отдельные феномены, которые он воспринимает, выйдя из дому[497]. Я полагаю, что герметический опыт отражения вселенной в уме[498] лежит в основе ренессансного искусства магической памяти, которое классическую мнемонику мест и образов понимает или применяет как метод обрести этот герметический опыт посредством запечатления архетипических или магически актуализированных образов в памяти. Используя магические или талисманные образы в качестве мнемонических, маг надеялся получить универсальное знание, а создавая с помощью магической организации воображения магически могущественную личность, он надеялся обрести силы, так сказать, резонирующие с силами космическими.

Эта поразительная трансформация или адаптация классического искусства памяти в эпоху Ренессанса началась до Бруно, но у Бруно она достигает пика. «О тенях идей» («De umbris idearum») и «Песнь Цирцеи» («Cantus Circaeus»), которые мы обсудим в этой главе, — его первые сочинения по магическому искусству памяти. По ним ясно, что он был магом еще до приезда в Англию.

Книга «О тенях идей», изданная в Париже в 1582 году, посвящена Генриху III. До и после посвящения идут стихотворения, предупреждающие читателя о трудности книги, которую ему предстоит изучить, — подступ к ней труден, но усилия вознаградятся сторицей. Эта книга подобна статуе Дианы на Хиосе, которая ко

входящим в храм обращена плачущим лицом, а к тем, кто выходит, — улыбающимся[499]. Или подобна Пифагоровой «развилке» — дорога, которая кажется неприступной, ведет к прекрасному. Так и здесь: кто погрузится в глубины этих теней, найдет кое-что полезное. Излагающее мудрость Мерлина стихотворение описывает неспособность разных животных к определенным действиям — например, свинья по природе не способна летать. Таким образом, читателю дано предостережение — не браться за книгу, если он не чувствует себя готовым[500]. Сочетание таинственности и напыщенности в поэтических подступах к книге задает ее общий тон.

Начинается книга диалогом между Гермесом, Филотимом и Логифером[501]. Ту доктрину или искусство, которые будут изложены, Гермес уподобляет солнцу. При его восходе работники тьмы отступают в свои норы, а человек и чада света выходят на работу. Темные создания, посвященные ночи и Плутону, — это ведьмы, василиски, совы: они изгнаны. Создания света — это петух, феникс, лебедь, гусь, орел, рысь, баран, лев; они бодрствуют и работают. Травы и цветы света — такие, как гелиотроп или люпин — изгоняют растения ночи.

Просвещение, даруемое этим искусством, Гермес описывает не только через образы астрологически родственных солнцу животных и растений, но и в категориях философии, которая основана не на «обманчивых чувствах», а на «безошибочном разуме». Он говорит о «витках» и «полуциклах» о «движении миров», которые многие считают «животными» или «богами» о могуществе солнца в своей философии[502].

Филотим спрашивает, что за книга у Гермеса в руке, и узнает, что это книга «О тенях идей»[503], относительно которой сочинитель не знает, стоит ли оглашать ее содержание. Филотим замечает, что никакой великий труд не появился бы на свет, если бы дать волю таким сомнениям. Как говорили египетские жрецы, промысел богов не прекращается, несмотря на время от времени издаваемые Меркуриями-запретителями указы. Разум не перестает просвещать, и видимое солнце не прекращает светить, несмотря на то, что и не все мы и не всегда смотрим на него.

В разговор вступает Логифер и ссылается на множество ученых — магистра Адхока, магистра Скоппета и так далее, — которые ни во что

не ставят искусство памяти. Он приводит мнение магистра Психотеуса, что ничего полезного нельзя извлечь из мнемоники Туллия, Фомы (Аквинского) или Альберта (Великого)[504]. Логифер прекрасно осведомлен в медицинских методах улучшения памяти — какая нужна диета, какой режим. Такие сведения он считает намного более полезными, чем пустое и обманчивое искусство памяти с его образами и фигурами. В ответ на речь Логифера Филотим замечает, что вот так вороны каркают, волки воют, лошади ржут и так далее. Ясно, что Логифер — один из тех, кому стоит прислушаться к предостережению Мерлина и не обсуждать недоступные темы.

На этих семи-восьми начальных страницах диалога «О тенях идей», написанного в Париже перед поездкой в Англию, уже набросана та схема, по которой будут строиться написанные в Англии диалоги, — и в том, что касается системы персонажей, и в том, что касается образного ряда. В изданных в Англии диалогах излагающий новую коперниканскую философию мудрец носит имя Филотео или Теофило и воплощает самого Ноланца; у него есть и восторженные ученики, и придирчивые оппоненты, критикующие его педанты. И преобладающий образный ряд изданных в Англии диалогов тоже здесь присутствует — восходящее солнце таинственного откровения (которое соответствует «коперниковской» естественной философии), создания света и создания тьмы, выступающие соответственно в защиту и против откровения — точно так же, как педанты со своими антисолярными свойствами выступают против мудрецов.

И из диалога в «Тенях идей» ясно, что наставник Филотима — а следовательно, и наставник для Филотео, или Теофило, то есть для Ноланца, для Джордано Бруно, — это Гермес Трисмегист. Книгу о новом искусстве и новой философии вручает Филотиму Гермес; а это книга «О тенях идей» Джордано Бруно, которая на самом деле написана Гермесом — то есть это книга о магии, о самой могущественной солнечной магии. Аллюзия на Плач из «Асклепия», где сказано, что в последние, дурные времена религия египтян будет запрещена указами[505], соотносит это новое герметическое откровение, доверенное Джордано Бруно, с египетской религией — религией разума, или ума, несводимой к культу видимого солнца. Согласно августиновскому толкованию Плача, запрещали эту религию законами христиане, чья более чистая вера вытеснила египетскую. А

согласно Бруно, ложные христианские «Меркурии» подавили более высокую веру египтян — перед нами антихристианская интерпретация герметизма, многочисленные примеры которой из сочинений Бруно будут приведены позже.

Со всем уважением к предостережению Мерлина и не надеясь, что имеем право причислить себя к солнечным животным или птицам, попробуем все-таки проникнуть поглубже в таинственные Тени идей.

Книга построена по тридцаткам. Сначала идут тридцать коротких параграфов, или глав, об intentiones (устремлениях) — то есть о поисках божественного света посредством устремления воли к его теням или отражениям[506]. Здесь есть несколько отсылок к кабалистам и к образности Песни Песней Соломона. В качестве иллюстрации приведено колесо, разделенное на тридцать обозначенных буквами секторов, с солнцем в центре[507]. Все «устремления» направлены к солнцу — не только к видимому светилу, но и к божественному разуму, образом которого солнце является. Колесо с буквами, безусловно, является луллистским элементом и соответствует принципу Луллия класть в основу искусства атрибуты Божества, обозначенные буквами. Возможно, есть здесь связь и с теми лекциями о «тридцати атрибутах Божества», которые Бруно читал в Париже и текста которых у нас нет[508].

Затем идут тридцать коротких глав о «понятиях идей»[509]; здесь перед нами расплывчатый неоплатонизм, с несколькими упоминаниями Плотина. Но в первую очередь, хотя и без прямых цитат, Бруно имеет в виду «Стяжание жизни с небес» Фичино. По сути, он намекает здесь — хотя и очень неясно — на «плотинизацию» небесных образов у Фичино и готовит читателя к спискам этих образов, на которых основана магическая система памяти.

Эти списки занимают значительную часть книги[510]. Они разбиты на тридцать групп, каждая из которых вмещает пять образов, что дает в итоге сто пятьдесят образов.

Сначала идут образы тридцати шести деканов и первым, разумеется,

> восходит в первом лице Овна темный человек огромного роста с горящими глазами, гневным лицом и облаченный в белое одеяние[511].

Бесстрашный Бруно без колебаний запечатлевает в памяти образы египетских демонов деканов. Как указал Э. Гарэн[512], этот список, приписанный Тевкру Вавилонянину, Бруно почти целиком заимствовал из «Тайной философии» Корнелия Агриппы[513].

Затем идут сорок девять планетных образов, по семь на каждую планету. Например:

> Первый образ Сатурна. Человек с оленьей головой, на драконе, с совой, пожирающей змею у него в правой руке[514].

Планетные образы Бруно близки к образам Агриппы[515], хотя и с отдельными вариациями. Затем идут двадцать восемь образов для домов Луны, и отдельный образ Draco lunae [Дракона Луны — символ лунной орбиты][516]; все они очень близки к образам у Агриппы[517]. Наконец, Бруно приводит тридцать шесть образов, соответствующие двенадцати домам, на которые делится гороскоп[518]. Эти образы необычны, и пока что для них не найден источник. Возможно, Бруно их придумал (Агриппа, главный его авторитет, говорит, что для конкретных надобностей астрологические образы можно придумывать)[519]. Бруно был мастером в составлении или изобретении магических образов, поскольку его последняя, изданная в 1591 году, книга посвящена составлению образов, причем имеются в виду образы магические или талисманные[520].

Бруно обратился к талисманам Фичино со всей возможной пылкостью и отбросив все христианские оговорки Фичино, поскольку верил, что герметический Египет лучше христианства. А знакомым с магической литературой читателям само название его книги напоминало о магии, поскольку Чекко д’Асколи, знаменитый чародей XIV века, сожженный на костре, в своем некромантическом комментарии к «Сфере» Сакробоско цитирует некую «Книгу о тенях идей» («Liber de umbris idearum»), которую приписывает Соломону[521]. Отвергая христианство и безоговорочно принимая герметический Египет, Бруно возвращается к более темной, более средневековой некромантии, но в то же время сохраняет и изощренную «плотинизацию» талисманов, воспринятую от Фичино. Сколь бы странным это ни показалось, но я полагаю, что «тени идей» Бруно — это действительно магические образы, архетипические

образы на небесах, более близкие к идеям в божественном Уме, чем дольние вещи. И возможно даже, что и Фичино, часто пользуясь словом «тени», имел иногда в виду то же самое.

Магические образы размещались на колесе памяти, которому соответствовали другие колеса, с помощью которых можно было запомнить и все материальные вещи земного мира: стихии, минералы, металлы, травы и растения, животных, птиц и так далее, — и, с помощью образов ста пятидесяти великих людей и первооткрывателей, всю сумму знаний, накопленных человечеством в течение веков[522]. Таким образом, тот, кто овладел этой системой, подымался над временем, и в его уме отражалась вся природная и человеческая вселенная. Как уже говорилось выше, я полагаю, что подобная система памяти считалась герметической тайной по той причине, что в Герметическом своде есть указания на гностическое отражение вселенной в уме — как, например, в конце «Поймандра», когда посвящаемый запечатлевает в себе дар Поймандра[523], или как в Герметическом своде XI, то есть в разделе, изложенном во второй главе настоящей книги под названием «Египетское отражение вселенной в уме». Я процитирую заключительный раздел этого резюме:

> А потому, если ты не сделаешь себя равным Богу, ты не сможешь его постигнуть, ибо подобное понимается только подобным. Увеличь себя до неизмеримой величины, избавься от тела, пересеки все времена, стань Вечностью, и тогда ты постигнешь Бога. Поверь, что для тебя нет ничего невозможного, считай себя бессмертным и способным познать все, все искусства, все науки, природу всех живых существ. Вознесись выше всех высот, спустись ниже всех глубин. Собери в себе все ощущения от вещей сотворенных, огня и воды, сухого и влажного. Представь себе, что ты одновременно везде, на земле, в море, в небе; что ты еще не родился, что ты в утробе матери, что ты молодой, старый, мертвый, после смерти. Если ты охватишь своей мыслью все сразу — времена, места, вещи, качества, количества, — ты сможешь постигнуть Бога[524].

Запечатлевая в памяти небесные образы — архетипические образы на небесах, то есть тени, близкие идеям в божественном Уме, от которого зависят все дольние вещи, — Бруно, я полагаю, надеется

достичь «египетского» состояния, стать в подлинно гностическом стиле Эоном (Aion), обладателем божественной силы. Оттиснув на воображении фигуры зодиака, человек «может овладеть фигуративным искусством, которое чудесным образом поможет не только памяти, но и всем силам души»[525]. Уподобившись небесным формам, человек «перейдет от беспорядочной множественности вещей к лежащему в основе единству». Ибо, постигнув составные части всех образующих вселенную родов не по отдельности, а в связи с их внутренним порядком, чего мы не сумеем понять, запомнить и сделать?[526]

Таким образом, магическая система памяти Бруно является памятью Мага — того, кто и постиг реальность за разнообразием явлений, уподобив свое воображение архетипическим образам, и с помощью этого постижения приобрел силу. Перед нами прямое продолжение неоплатонической интерпретации небесных образов у Фичино[527], но доведенное до намного более смелых крайностей.

«Египетскую» окраску описанного в «Тенях идей» искусства резко подчеркнул шотландский ученик Бруно Александр Диксон, в 1583 году издавший в Лондоне подражание трактату Бруно[528], открывающееся диалогом, в котором участвуют «Меркурий» и «Тевт» — два имени Гермеса Трисмегиста, египтянина.

Другая изданная в Париже книга о магической памяти центральным персонажем имела великую волшебницу Цирцею, дочь Солнца. Ее название — «Песнь Цирцеи»[529], и она посвящена Жаном Реньо Генриху Ангулемскому, великому приору Франции, важной персоне при французском дворе, поскольку он, незаконный сын Генриха II, был почти что членом королевской семьи. Реньо говорит, что Бруно дал ему рукопись и попросил выправить ее для публикации. Она издана в том же году, что и «Тени идей», — в 1582-м, но позже, поскольку в предисловии есть упоминание о том, что «Тени» были посвящены христианнейшему королю[530].

Она открывается устрашающим заклинанием Цирцеи, обращенным к Солнцу[531], в котором приводятся все его имена, атрибуты, животные, птицы, металлы и так далее. Время от времени ее помощница Мерида выглядывает наружу, чтобы по линии солнечных лучей понять, действует ли заклинание. В заклинании есть очевидная,

хотя и несколько путаная, отсылка к «Стяжанию жизни с небес» Фичино, когда о солнце говорится, что это орудие непостижимых сил, проникающих к нам от «идей» через «причины» в душе мира, и когда говорится о способности трав, растений, минералов и так далее притягивать «дух»[532]. Затем идут столь же устрашающие, но не такие длинные заклинания Цирцеи, обращенные к Луне, Сатурну, Юпитеру, Марсу, Венере и Меркурию, и наконец она заклинает всех семерых Управителей выслушать ее[533]. Одновременно она совершает магические процедуры: располагает (определенным образом) растения, минералы и т. д., достает табличку с «писаниями священных богов», рисует в воздухе буквы, — а Мериде приказывает развернуть пергамент с самыми могущественными notae (значками), тайна которых скрыта от всех смертных[534].

Как и для небесных образов в «Тенях», в этом сочинении главный источник заклинаний — это «Тайная философия» Корнелия Агриппы[535]. Приведу для сравнения отрывки из заклинаний Венеры у Бруно и Агриппы:

Бруно:

Venus alma, formosa, pulcherrima, amica, beneuola, gratiosa, dulcis, amena, candida, siderea, dionea, olens, iocosa, aphrogenia, foecunda, gratiosa, larga, benefica, placida, deliciosa, ingeniosa, ignita, conciliatrix maxima, amorum domina…

[Венера благая, прекрасная, красивейшая, любезная, благоволящая, милостивая, сладкая, приятная, блистающая, звездная, Дионея, благоухающая, веселая, Афрогения, плодородная, милостивая, щедрая, благодетельная, мирная, изящная, остроумная, огненная, величайшая примирительница, любовей владычица…][536]

Агриппа:

Venus vocatur domina, alma, formosa, siderea, candida, pulchra, placida, multipotens, foecunda, domina amoris et pulchritudinis, seculorum progenies, hominumque parens initialis, quae primis rerum exordiis sexuum diversitatem geminato amore sociavit, et aeterna sobole hominum, animaliumque genera, quotidie propagat, regina omnium gaudiorum, domina laetitiae…

[Венеру называют: владычица, благая, прекрасная, звездная, блистающая, красивая, мирная, многомощная, плодородная,

владычица любви и красоты, веков порождение и людей изначальная родительница, которая при самом начале мира полов различие парной любовью сочетала и вечным потомством людей и животных роды ежедневно распространяет, царица всех радостей, владычица веселья…][537]

И это, и остальные заклинания планет у Бруно и Агриппы не совпадают, но текст Агриппы служит Бруно основой, которую он расширяет или меняет — точно так же он пользовался звездными образами Агриппы.

Про заклинания, или Cantus, Цирцеи говорится, что они «выстроены в соответствии с упражнением в Памяти» (ad Memoriae praxim ordinatus)[538] и сопровождаются искусством памяти[539]. Если ненадолго вернуться к солнечным ритуалам, описанным у ученика Фичино, Франческо да Дьяччето, у которого солнечному талисману воздается поклонение с помощью обрядов и орфических гимнов, чтобы воображение приобрело эмоциональную расположенность к приятию «некоего отпечатка»[540], то создается впечатление, что планетные заклинания Цирцеи располагали воображение к приятию отпечатков планетных образов. Затем адепт, видимо, приступал к Искусству Памяти с воображением, в котором уже отпечатались небесные образы, то есть готовым к овладению магической памятью. Я не вполне уверена в том, что это толкование неразъясненной связи между заклинаниями и последующим искусством памяти правильно, но оно допустимо.

Если вспомнить магию самого Фичино — с ее изяществом, с ее изысканными и эрудированными заклинаниями в форме орфических гимнов, — то очевидны становятся реакционность и варварство грубой магии Бруно в «Песни Цирцеи». Возможно, что это сделано сознательно, чтобы повысить эффективность магии. Обращаясь к Солнцу, Цирцея говорит:

Adesto sacris filiae tuae Circes votis. Si intento, castoque tibi adsum animo, si dignis pro facilitate ritibus me praesento. En tibi faciles aras struximus. Adsunt tibi tua redolenua thura sandalorumque rubentium fumus. En tertio susurraui barbara amp; arcana carmina.

[Явись святым молитвам дочери твоей Цирцеи. Если с бодрствующим и чистым тебе предстою духом, если с достойными

по силам моим обрядами являюсь. Вот, мы тебе построили удобные алтари. Есть для тебя твои благоухающие воскурения и дым красного сандала. Вот, в третий раз я прошептала варварские и тайные заклинания][541].

Есть и алтарь, и воскурения, как и в солнечных ритуалах Фичино, но заклинания — уже не орфические гимны к Солнцу, а «варварские и тайные заклинания».

В магии Цирцеи заложена идея своего рода моральной реформы. Цирцея спрашивает, куда делась дева Астрея — богиня справедливости золотого века[542], грозит злодеям, призывает богов восстановить добродетель[543]. Под действием ее магии люди превращаются в зверей[544], и это (в отличие от обычного толкования сюжета о Цирцее) хорошо, поскольку дурные люди менее вредны в своем подлинном животном обличье[545]. Но при этом есть и красивые и добродетельные животные, и улетающие от мрака Зла птицы. Петух — самое красивое, благозвучное, благородное, щедрое, великодушное, солнечное, царственное, почти божественное создание, и, победив в схватке дурного петуха, он выражает свое превосходство песней[546]. Разумеется, петух изображает французскую монархию. В моральном реформаторстве Цирцеи есть, как отметил Ф. Токко[547], любопытные предвосхищения «Изгнания торжествующего зверя» («Spaccio delia bestia trionfante») (хотя, как и все либеральные поклонники Бруно в XIX веке, Токко не обращал никакого внимания на магию).

Бруно был магом, весьма чувствительным и восприимчивым к влияниям той среды, в которой оказывался. Как будет показано далее, будучи в Англии, он усвоил некоторые из самых загадочных аспектов придворного культа королевы Елизаветы I. Вполне возможно, что, прибыв в Париж в 1581 году, он успел попасть на грандиозное придворное празднество «Ballet comique de la reine» или, по крайней мере, узнать о нем, а текст этого «балета» был издан в том же 1582 году, что и «Песнь Цирцеи». В «Ballet…» Цирцея воплощала злые чары французских религиозных войн, превращавших человека в зверя. Ее побеждает благая магия спектакля, и в финале ее ведут в триумфальной процессии к королю Генриху III и вручают ему ее волшебный жезл, преобразуя тем самым дурную магию Цирцеи в

благую магию французской монархии. Поэтому возможно, что идею о связанной с французской монархией магической солярной реформе Бруно воспринял именно в атмосфере французского двора.

Вспомним предыдущую главу и усилия французских религиозных герметиков по отделению христианского герметизма от магии «Асклепия» и от талисманной магии Фичино. И вот в церковные круги Франции, где процветает католический христианский герметизм, и возможно — в капуцинское окружение Генриха III, врывается Джордано Бруно, провозглашающий насквозь магический герметизм, упивающийся магией «Асклепия», доводящий магию Фичино до пределов, которые Фичино и не снились.

Отношения Бруно с Генрихом III документально известны только по показаниям самого Бруно венецианским инквизиторам. Бруно говорит, что, услышав о его лекциях, король послал за ним и спросил, относится ли то искусство памяти, которое он преподает, к естественным или магическим искусствам. По словам Бруно, он доказал королю, что его искусство — не магическое. (Это, разумеется, неправда.) Затем он говорит, что посвятил книгу под названием «О тенях идей» королю, который дал ему за это должность чтеца[548]. Если бы Генрих взглянул на «Тени идей», то, безусловно, узнал бы там магические образы, поскольку мы помним, что однажды этот король посылал в Испанию за магическими книгами, которые, когда они прибыли, он разрешил посмотреть д'Обинье и одной из которых была «Пикатрикс»[549]. И в свете привязанности его матери к чародеям и астрологам невероятно, чтобы Генрих был в магии профаном. Вероятнее всего, Генриха заинтересовали разговоры о магии Бруно, и потому-то он за ним и послал.

Бруно также сказал инквизиторам, что, отправляясь в Англию, он имел рекомендательные письма от французского короля к послу Франции в Англии Мишелю де Кастельно де Мовиссьеру, у которого он и жил все время, пока был в Англии[550]. Об этих письмах нет других сведений, кроме слов самого Бруно, но я полагаю, что, скорее всего, это правда. Нам известно, что он все время жил у посла, и известно также, из книги Бруно «Великопостная вечеря», что посол защищал его от возмущения, вызванного его сочинениями и поведением. В некоторых из изданных в Англии книг Бруно говорил вещи, которые бы не осмелился произнести в это время строгой

цензуры и надзора ни один англичанин. Раз он сумел это издать и не попал в тюрьму и избежал иного наказания, то это, по-моему, почти необходимо означает, что он пользовался какой-то дипломатической защитой, которую могло бы обеспечить рекомендательное письмо французскому послу от самого французского короля.

Поэтому можно предположить, что именно король Генрих III, отправив Бруно в Англию с каким-то поручением, хотя и негласным, изменил ход его жизни и превратил его из бродячего мага в очень необычного миссионера.

В депеше, помеченной мартом 1583 года, английский посол в Париже Генри Кобхем предупреждал бдительного Фрэнсиса Вальсингама о приезде Бруно: «Доктор Джордано Бруно Ноланец, профессор философии, намерен приехать в Англию, его же верования я не могу одобрить»[551]. Отметьте, что не философию, а верования Бруно посол не может одобрить — выражение, возможно, слишком осторожное.

Если читателю не по себе от того, какими в этой главе предстали умонастроения признанного философа Ренессанса, и он склонен безоговорочно согласиться с английским послом, то я не стану его порицать. Но если нам нужна истина об истории мысли, мы не должны ничего пропускать. Джордано Бруно, маг-герметик самого радикального типа, собирается приехать в Англию, чтобы распространять свою «новую философию».

Глава XII

Джордано Бруно в Англии: Герметическая реформа

Кампанию в Англии Бруно начал томом, посвященным французскому послу и содержавшим трактат об искусстве памяти (перепечатку соответствующего раздела из «Песни Цирцеи»), а также два других сочинения, озаглавленных «Изъяснение тридцати печатей» («Explicatio Triginta Sigillorum») и «Печать печатей» («Sigillus Sigillorum»)[552]. Уже по числу «печатей» — «тридцать» — видно, что он по-прежнему находится в мистико-магической области «Теней идей». И действительно, вся книга развивает тот подход к памяти как к главному инструменту в формировании мага, который он наметил в двух изданных в Париже книгах. Там эти занятия принесли ему кафедру и внимание короля, и видимо, на такие же результаты он рассчитывал и в Англии, поскольку вслед за посвящением послу идет обращение «к самому выдающемуся вице-канцлеру Оксфордского Университета и его прославленным ученым и наставникам», которое начинается так:

> Филотео Джордано Бруно Ноланец, доктор самой изощренной теологии, профессор самой чистой и безвредной магии, известный в лучших академиях Европы, признанный и с почетом принимаемый философ, всюду у себя дома, кроме как у варваров и черни, пробудитель спящих душ, усмиритель наглого и упрямого невежества, провозвестник всеобщего человеколюбия, предпочитающий итальянское не более, нежели британское, скорее мужчина, чем женщина, в клобуке скорее, чем в короне, одетый скорее в тогу, чем облеченный в доспехи, в монашеском капюшоне скорее, чем без оного, нет человека с более мирными помыслами, более обходительного, более верного, более полезного; он не смотрит на помазание главы, на начертание креста на лбу, на омытые руки, на обрезание, но (коли человека можно познать по его лицу) на образованность ума и души. Он ненавистен

распространителям глупости и лицемерам, но взыскан честными и усердными, и его гению самые знатные рукоплескали…[553]

Такой автопортрет, безусловно, привлекает внимание, и если бы кто-то из ученых мужей, к которым столь пылко обращался этот агрессивный ревнитель терпимости, заглянул в книгу, то он сразу бы увидел, что она посвящена крайне сложному виду магии. Более того, чтобы это понять, ему достаточно было прочесть титульный лист, где читателю сообщалось, что он найдет здесь все, что «исследуется с помощью логики, метафизики, кабалы, естественной магии, великих и кратких искусств»[554]. И действительно, в книге излагается безумно сложная комбинация магии и кабалы с луллизмом и искусством памяти.

В июне 1583 года в Оксфорд приехал польский князь Альберт Аласко, или Лаский, которого, по распоряжению королевы, развлекали со всей возможной пышностью — приемами, спектаклями и публичными диспутами[555]. Из дневника Джона Ди можно заключить, что князя в Оксфорд сопровождал Филип Сидни, поскольку Ди пишет, что на обратном пути из Оксфорда Сидни привез Аласко к нему в Мортлейк[556]. В «Великопостной вечере» Бруно пишет, что он участвовал в диспутах, организованных в Оксфорде для развлечения Аласко:

Поезжайте в Оксфорд и попросите рассказать, что случилось с Ноланцем, когда он публично спорил с докторами теологии на диспуте в присутствии польского князя Ласского и английских дворян. Пусть вам расскажут, как умело отвечал он на их доводы, как пятнадцатью силлогизмами посадил он 15 раз, как цыпленка в паклю, одного бедного доктора, которого в качестве корифея выдвинула академия в этом затруднительном случае. Пусть вам расскажут, как некультурно и невежливо выступала эта свинья доктор и с каким терпением и воспитанностью держался его диспутант, который на деле показал, что он природный неаполитанец, воспитанный под самым благословенным небом. Справьтесь, как его заставили прекратить публичные лекции и лекции о бессмертии души и о пятерной сфере…[557]

Кроме нескольких неясных сообщений Габриэля Гарвея, Джона Флорио и друга Сэмюэла Дэниела «N.W.»[558], у нас до последнего времени имелся только рассказ самого Бруно о его пребывании в Оксфорде, говорящий, как видно по приведенной цитате, что наш маг остался не очень доволен приемом.

Совершенно новое свидетельство с оксфордской стороны о лекциях Бруно было опубликовано в 1960 году в статье Роберта Макналти в «Renaissance News»[559]. В 1604 году Джордж Эббот, впоследствии архиепископ Кентерберийский, бывший членом Бейлиол-колледжа во время визита Бруно в Оксфорд в 1583 году, издал догматический труд — протестантский ответ на аргументы католического автора, книга которого была тайно издана и тайно распространялась в Англии. Этим католическим автором был бенедиктинец Томас Хилл, книга которого «A Quartron of Reasons of Catholike Religion» [«Четыре довода в пользу католической религии»], изданная в 1600 году, имела значительное влияние. В книге Хилла по большей части повторялись аргументы из более раннего текста католической пропаганды — из книги Ричарда Бристоу «A Brief Treatise of Diuerse Plaine and Sure Ways to Finde Out Thruths in This… Time of Heresie» [«Краткий трактат о различных прямых и надежных путях отыскания истины в наше время ересей»], впервые изданной в 1574 году и несколько раз переиздававшейся[560]. У католических авторов приводится ряд причин, по которым их вера, в отличие от протестантской, истинна. Например, за ними авторитет Предания и отцов церкви; ереси возникли давно, и нынешние — только повторение древних; католики творят чудеса, а протестанты — нет; католики имеют видения, а протестанты — нет; католики единодушны в вопросах веры, а еретики разделились внутри себя.

Джордж Эббот, занимавший отчетливо кальвинистскую и пуританскую позицию, взялся ответить Хиллу (и Бристоу, на которого Хилл опирался) в книге, которую в 1604 году издал Джозеф Барнс, печатник университета, и которая называлась «The Reasons Which Doctour Hill Hath Brought, for the Upholding of Papistry, Which is Falselie Termed the Catholike Religion; Unmasked, and Shewed to Be Very Weake, and Upon Examination Most Insufficient for That Purpose» [«Доводов, которые доктор Хилл привел в поддержку папизма, ложно именуемого католическая религия, Разоблачение и Доказательство их крайней

слабости и, по рассмотрении, полной негодности для оной цели»]. Кому бы пришло в голову искать в книге с таким названием новых сведений о Джордано Бруно? Но именно здесь Р. Макналти сделал свое замечательное открытие. Вот какое место имеется в виду:

> Когда этот итальянский Непоседа, величающий себя Philotheus Iordanus Brunus Nolanus, magis elaborata Theologia Doctor, amp; с [Филотео Джордано Бруно Ноланец, доктор самой изощренной теологии и т. д.] (на полях: Praefat, in explicatio triginta sigillorum [Предисл. в изъяснении тридцати печатей] — *Ф.И.*), с именем длиннее, чем его тело, в свите Аласко, Герцога Польского, посетил наш Университет в году 1583, сердце его горело прославиться посредством какого-то достойного подвига, чтобы стать знаменитым в этом славном месте. Вскоре после нового возвращения, когда он скорее отважно, чем разумно, встал на высочайшем месте нашей лучшей и самой известной школы, засучив рукава, будто какой-то Жонглер, и говоря нам много о *центре и чиркулусе и чиркумференчии* [центре, круге и окружности] (согласно произношению языка своей Страны), он решил среди очень многих других вопросов изложить мнение Коперника, что земля ходит по кругу, а небеса покоятся; хотя на самом деле это его собственная голова шла кругом и его мозги не могли успокоиться. Когда он прочел свою первую Лекцию, некий серьезный человек, и тогда и теперь на хорошем месте в этом Университете, подумал, что где-то уже читал те вещи, которые излагал Доктор: но не высказывал своей догадки, пока не услышал его во второй раз, и тогда вспомнил, и удалился к себе в кабинет, и обнаружил, что и первая и вторая Лекция взяты почти дословно из сочинений Марсилия Фичино (на полях: De vita coelitus comparanda — *Ф.Й.*). Когда он ознакомил с этим (наблюдением — *Ф.Й.*) редкое и выдающееся Украшение нашей страны, достопочтенного епископа Дурамского ныне, а тогда Декана Крайст-Черч, сперва было решено уместным сообщить Знаменитому Чтецу, что они обнаружили. Но затем тот, кто первый догадался, сделал разумнейшее предложение, чтобы еще раз его испытать; и если он станет и в третий раз издеваться над собой и своей Аудиторией, они тогда поступят как им угодно. И, поскольку Иорданус продолжал оставаться тем же Иорданусом, они велели сообщить ему о своем долготерпении и о страданиях, которые он им

доставил, и так к великой чести этого человечка положен был этому делу конец[561].

Удивительная сцена! С одной стороны — маг, проповедующий теорию Коперника в контексте астральной магии и солнцепоклонства из «Стяжания жизни с небес». С другой стороны — серьезный человек, полагающий, что он что-то похожее где-то читал, и отправляющийся к себе в кабинет за экземпляром Фичино. Понимал ли он, в чем тут дело? Может быть, и нет, хотя слово «жонглер» значимо — в нем есть намек на чародея.

В свою яростно антикатолическую книгу Эббот вводит Бруно в том месте, где отвечает на один из аргументов Бристоу-Хилла: мол, у католиков «Единство и Согласие», а еретики ссорятся. Эббот указывает, что Хилл неоригинален и всего лишь повторяет сказанное Бристоу, и пример Бруно, разоблаченного в Оксфорде, когда он читал лекции, целиком взятые у Фичино, приведен как еще один пример плагиата. Но это предлог настолько слабый, что скорее всего за рассказом о Бруно стоит еще что-то. Эббот знал об одной из книг Бруно: он цитирует обращение к оксфордским ученым из «Изъяснения тридцати печатей». Если он изучал это сочинение сколько-нибудь внимательно, то заметил в нем защиту «благой» магической религии, основанной на «Тайной философии» Корнелия Агриппы. Уже одно это объясняло бы, почему он включил нападки на итальянского «жонглера» в полемику с католиками, восхвалявшими свою религию за ее чудотворную силу. Более того, в «Великопостной вечере», посвященной теории Коперника, Бруно упоминает свое пребывание в Оксфорде и яростно бранит «педантов», прерывавших там его лекции; образчик его слога дан в уже приведенной цитате. В «О причине, начале и едином» Бруно в каком-то смысле берет назад нападки на Оксфорд, но его извинения получают вид сравнения Оксфорда до Реформации с университетом современным, и сравнение это не в пользу нынешнего:

> Равным образом не изгладилось из памяти, что, прежде чем спекулятивные науки распространились в других частях Европы, они процветали в этом месте (в Оксфорде — *Ф.Й.*) и что его мастера метафизики, хотя и были варварами по языку и монахами по профессии, тем не менее распространили по всем другим академиям

культурных стран блеск метафизики, этой благороднейшей и редкой отрасли философии, которая в наше время почти угасла. Но что меня удручает и одновременно возбуждает у меня отвращение и смех, — это то, что в то время, как я не нахожу людей, более близких римскому и аттическому языку, чем в этом месте, в остальном они (я говорю о громадном большинстве) с гордостью считают себя во всем отличными от древних и противоположными им. Последние же, мало заботясь о красноречии и грамматической строгости, все занимались умозрениями, которые этими людьми названы софизмами. Но я более ценю их метафизику, в которой они продвинулись дальше, чем их мастер Аристотель… этой мудрости недостает людям нынешней эпохи со всем их цицероновским красноречием и декламаторским искусством[562].

В этом извинении на самом деле Бруно ни за что не извиняется, поскольку хотя он и выражает глубокое восхищение перед монахами прежнего Оксфорда, но по сути сетует на то, что их сменили «грамматические педанты», как он бранил оксфордских ученых в «Вечере». Бруно предпочел бы встретиться с монахами-варварами прежнего Оксфорда, чем с нынешними цицеронианцами. Возможно, и князь Аласко остался не очень доволен, раз после посещения Оксфорда Сидни повез его к «заклинателю» Ди[563].

Хотя нужно сделать скидку на понятное раздражение Эббота против нападающего на Оксфорд чародея, я не вижу причин сомневаться в его сообщении, что Бруно в своих оксфордских лекциях объединял учение о солнце Коперника и «Стяжание жизни с небес» Фичино. Это — бесценное свидетельство. Оно соответствует тому, что мы могли бы предположить, исходя из анализа магических сочинений Бруно, изданных в Париже. А поскольку Эббот включил нападки на Бруно в направленный против католиков полемический труд, то, возможно, он усматривал в фичинианском коперниканстве Бруно и религиозный смысл.

Обычно сочинения в диалогической форме на итальянском языке, изданные Бруно в Англии, относят к моральным или философским. На нижеследующих страницах я надеюсь показать, что и предложенная Бруно моральная реформа, и его философия связаны с его религиозно-герметическим замыслом — с замыслом, в котором магия Фичино

расширяется до проекта полной реставрации магической религии псевдоегиптян из «Асклепия». Поскольку совершенно «египетский» характер идей Бруно очень ясно проявляется в одном из его так называемых моральных диалогов, в «Изгнании торжествующего зверя», я сначала разберу его, а в следующей главе перейду к «Великопостной вечере», так называемому философскому диалогу, в котором эти идеи переведены на язык коперниковской философии.

Главная тема «Изгнания торжествующего зверя» (1584) — прославление магической религии египтян. Их богослужение на самом деле было поклонением «Божеству в вещах»:

> Поэтому различные живые вещи представляют собой различные божества и различные свойства, так как, кроме независимого бытия, которое имеют сами по себе, приобретают еще бытие, сообщаемое всем предметам, сообразно способностям и мере каждого. Так что, Бог весь (не всецело, но всюду более или менее проявляя себя) находится во всех вещах. Поэтому Марс, например, не только в ящерице и скорпионе, но и в луковице и чесноке присутствует действеннее, чем в какой-либо неодушевленной картине или статуе. Так же точно ты мысли о Солнце в шафране, нарциссе, гелиотропе, в петухе, во льве; так же ты должен думать о каждом из богов для различных родов сущего, ибо, поскольку божественность снисходит в некоем роде, сообщаясь природе, постольку через жизнь, которая просвечивает в явлениях природы, они возвышаются к жизни, которая главенствует над природой.
>
> В самом деле я вижу, каким путем эти мудрецы могли делать для себя близкими, милостивыми и кроткими богов, которые голосами, исходящими из статуи, давали им советы, учение, откровения и сверхчеловеческие установления. Ведь египтяне своими молитвами и божественными обрядами возвышались до божества по той же самой лестнице природы, по которой само божество спускалось вниз ради сообщения себя самого ничтожнейшим вещам. И всего горестнее для меня, что я вижу, как некоторые бессмысленные и глупые идолопоклонники подражают великолепию египетского культа не лучше, чем тень славе тела; как ищут божества, не имея о нем никакого представления, в останках мертвых и бездыханных предметов; как тем самым глумятся не только над оными божественными и прозорливыми поклонниками, но также и над

нами, как такими, кого принимают за зверей. И что еще хуже — торжествуют, видя свои безумные обряды в таком почете, тогда как другие обряды исчезли и уничтожены.

— Пусть это не огорчает тебя, — сказала Изида, — ибо судьба предрекла чередование тьмы и света.

— Но ведь плохо то, — возразил Мом, — что они-то уверены, что живут в свете.

Тут Изида вставила, что тьма не была бы для них тьмой, если бы они ее сознали. Египтяне же, чтобы добиться известных благодеяний и даров от богов, согласно глубокой магии, прибегали к посредничеству определенных вещей природы, в коих до известной степени была скрыта божественность и через которые она могла и хотела проявляться и сообщать себя. Вот почему египетское богослужение не было пустым вымыслом, но живым голосом, доходившим до самых ушей богов[564].

Незачем объяснять, что в основе этих рассуждений — пассаж об «изготовлении богов» из «Асклепия»[565], истолкованный как описание глубокой магии и как часть магической религии египтян, которую Бруно, по его утверждению, предпочитает всем прочим. Подробнее свои взгляды на египетскую религию он излагает несколькими страницами далее:

Вот, значит, никогда не обоготворялись сами по себе крокодилы, петухи, лук и репа, но боги и божество в крокодилах, петухах и прочем; божество, которое с течением времени, от места к месту, постепенно, то тут то там, проявлялось, проявляется и будет проявляться в различных предметах, хотя бы они и были смертны: египтяне смотрели на божество как на близкое и дружественное им, а не как на высшее, заключенное в себе самом, не пребывающее в сотворенных вещах. Смотри же, как простое божество, которое находится во всех вещах, плодоносная природа, мать-хранительница вселенной сообразно различным своим проявлениям отображается в различных предметах и принимает различные имена. Смотри, как к ней, единой, различным образом должно восходить, приобщаясь к различным дарам: иначе напрасно будешь черпать воду сетями и ловить рыбу лопатой.

Затем в двух телах, самых главных из тех, что находятся вблизи от этого шара и нашего материнского божества, т. е. в Солнце и Луне, египтяне разумели жизнь, которая образует вещи согласно двум самым основным началам. Далее они признавали влияние семи других действующих начал, распределяя их на семь светил, которые они называли бродячими — планетами. На долю этих планет, из коих каждая была особым началом и плодотворной причиной, они относили все разнообразие видов в каком угодно роде, говоря о растениях, о животных, о камнях, о влияниях и иных прочих вещах — вот это от Сатурна, это от Юпитера, это от Марса, это от того, это от другого. Точно так же — о частях, о членах, о цветах, печатях, характерах, символах, изображениях, которые все были распределены на семь видов. Но отсюда далеко, чтобы египтяне не признавали божества единым, которое пребывает во всех вещах и соответственно различным способам своего обнаружения в вещах имеет бесчисленные имена; которое можно достигнуть несчетными путями, из коих каждый опирается на собственные и свойственные ему основания; которому можно служить и почитать его бесчисленными обрядами, ибо мы взыскуем от него всевозможного рода милостей.

Для всего этого, конечно, необходимы та мудрость и суждение, то искусство, деятельность и пользование духовным светом, каковые духовное солнце открывает миру в иные времена больше, в иные — меньше. Вот этот обряд и называется Магией: и поскольку занимается сверхъестественными началами, она — божественна, а поскольку — наблюдением природы, доискиваясь до ее тайн, она — естественна, срединной и математической называется, поскольку исследует силы и способности души, что все находится в кругозоре телесного и духовного: духовного и умственного.

Итак, возвращаясь к прерванному рассказу, Изида сказала Мому, что у глупых и бессмысленных идолопоклонников нет никакого основания насмехаться над магическим и божественным культом египтян. Египтяне во всякой вещи и во всяком явлении, согласно с особым смыслом каждого, созерцали божество и умели посредством разного рода вещей, пребывающих в лоне природы, получать от нее те благодеяния, каких им хотелось: природа же, подобно тому как из морей и рек дарит рыбу, из пустынь — диких животных, из рудников

— металлы, с деревьев — плоды, так от известных частей, от известных животных, от известных зверей, от известных растений — известное счастье, добродетели, судьбы и внушения.

Поэтому божество в море называлось Нептуном, в Солнце — Аполлоном, в земле — Церерой, в пустыне — Дианой; и так — разнообразными именами в каждом из прочих видов, каковые, как различные идеи, были различными божествами в природе, все одинаково относясь к божеству божеств и источнику идей сверхъестественных[566].

В чем же смысл того, что Бруно здесь говорит? Он очень прост. Бруно возвращает ренессансную магию к ее языческим истокам; он отбрасывает слабые попытки Фичино создать уютную, безвредную магию при помощи маскировки ее главного источника — «Асклепия», презирает религиозных герметиков, пытающихся создать христианский герметизм без «Асклепия», объявляет себя последовательным египтянином, который, как Цельс в полемике с христианством, сохраненной у Оригена[567], оплакивает уничтожение христианами греческого культа естественных богов и религии египтян, посредством которой те приближались к божественным идеям, умопостигаемому солнцу, Единому неоплатонизма.

Поэтому он может целиком процитировать Плач из «Асклепия», переводя его возвышенные периоды на итальянский:

Разве ты не знаешь, о Асклепий, что Египет — подобие неба?… Воистину наша земля — храм мира! Но, увы, придет время, когда станут думать, будто Египет тщетно был верным поклонником божества… О, Египет, Египет! Только сказки останутся от твоей религии… Тьма возобладает над светом, смерть станут считать полезнее жизни, никто не поднимет очей своих к небу, на религиозного человека будут смотреть как на безумца, неблагочестивого станут считать благоразумным, необузданного — сильным, злейшего — добрым. И — поверишь ли мне? — даже смертную казнь определят тому, кто будет исповедовать религию разума; ибо явится новая правда, новые законы, не останется ничего святого, ничего религиозного, не раздастся ни одного слова, достойного неба или небожителей. Одни только ангелы погибели пребудут, и, смешавшись с людьми, толкнут несчастных на дерзость

ко всякому злу, якобы к справедливости, и дадут тем самым предлог для войн, для грабительства, обмана и всего прочего, противного душе и естественной справедливости: и то будет *старость и безверие мира!* Но не сомневайся, Асклепий, ибо, после того как исполнится все это, Господь и Отец Бог, управитель мира, всемогущий промыслитель… несомненно, положит конец этому позору и воззовет мир к древнему виду[568].

Великолепная магическая религия египтян вернется, их нравственные установления придут на смену хаосу нынешнего века, пророчество Плача исполнится, а небесным знаменьем, возвещающим, что египетский свет вернулся и разгонит нынешнюю тьму, служит (как мы увидим в следующей главе) солнце Коперника.

Следы неоплатонической — фичиновой — версии магии «Асклепия» вполне очевидны в некоторых из приведенных пассажей, особенно в употреблении слова «причины» для основных звездных влияний — что напоминает начало «Стяжания жизни с небес»[569]. В разделении магии на божественную, или сверхъестественную, среднюю, или математическую, и естественную заметно также влияние Корнелия Агриппы[570]. Чтобы узнать больше о, скажем, цветах, печатях, характерах, символах, изображениях, относящихся к семи планетам, читателю, конечно, стоило обратиться к полезному руководству Агриппы. Таким образом, египтянство Бруно, законченного современного мага, восходит в конечном счете к Фичино, но по пути прошло и через стадию Агриппы. И свою египетскую идеологию Бруно открыто называет религией: это та благая религия, которую поглотила тьма, когда христиане ее истребили, запретили своими указами и заменили естественную египетскую религию с ее неоплатонической основой и египетские добрые нравы культом мертвых вещей, глупыми обрядами, испорченной нравственностью и непрерывными войнами. Для Бруно «Mercurio Egizio sapientissimo» — это имя самой божественной мудрости[571], и «Изгнание торжествующего зверя» — это проект грядущей моральной и религиозной реформы.

Отличает реформу в «Изгнании…» то, что начинается она на небесах; реформирует или очищает образы созвездий зодиака и

Северного и Южного полушарий совет планетных богов, специально ради этого созванный Юпитером. Среди выступающих на этом небесном совете, занятом небесной реформой, — божественная София, Изида и Мом. Идею реформы, начинающейся на небесах с перегруппировки или очищения небесных образов (а дольний мир будет, в свою очередь, реформирован благодаря реформе небесных на него влияний), возможно, подсказал Бруно герметический трактат — не из знакомого нам Герметического свода, а сохраненный Стобеем в его антологии. Это трактат, известный под названием «Kore Kosmou»[572], то есть «Дочь (или Дева) Мира», или, в латинском переводе Патрици, — «Minerva Mundi» [«Минерва мира»]. Он написан в форме диалога между Изидой и ее сыном Гором, в котором тоже участвует Мом. Изида начинает с описания сотворения мира, ранним этапом которого было размещение небесных образов, от которых зависят все дольние вещи[573]. Затем были созданы вещи дольнего мира, но их природа была несовершенной. Тогда Бог решил сотворить человека и созвал собрание богов, которые предложили помочь, и каждый планетный бог наделял человека особыми дарами[574]. Но дела шли все хуже, и тогда Бог созвал совет богов в полном составе[575] (в точности как у Бруно в «Изгнании…» Юпитер созывает богов ради реформы). Господствовавшее невежество было изгнано; стихии, очищенные от осквернения, приняли второе излияние божественной природы[576]. Трактат завершается хвалами Изиде и Озирису — которые прекратили кровопролитие и восстановили справедливость; которые, узнав от Гермеса, что дольние вещи нужно поддерживать в симпатии с горними, установили на земле священные церемонии, вертикально связанные с мистериями небес[577].

Трактат этот очень темен[578], и я выбрала из него лишь несколько моментов для сравнения с «Изгнанием…» Бруно, у которого в число собеседников входят божественная София, Изида и Мом (но не Гор); у которого идет речь о собрании богов, созванном ради реформы небесных образов и самих богов, от чего должна воспоследовать реформа всего человечества, включая возврат к египетской религии и этике. К тому же в герметическом трактате есть любопытная интонация той лукиановской фамильярности в изображении богов

(Мом — частый персонаж у Лукиана)[579], которая характерна и для «Изгнания…»

Напечатана впервые (отдельно от Антологии Стобея) «Дева мира» была в 1591 году, вместе с другими герметическими сочинениями и с латинским переводом Патрици[580]. Поэтому если Бруно знал ее уже к 1584 году — к дате выхода «Изгнания…», то, значит, он познакомился с ней либо в рукописных переводах, ходивших среди герметиков, либо прочел по-гречески у Стобея[581].

> Горе! Горе! О боги, сбросим с неба эти маски, статуи, фигуры, изображения, картины, процессии и истории нашей жадности, страстности, похищений, злобы, обид и позора. Долой, долой эту темную и мрачную ночь наших заблуждений, ибо прекрасная заря нового дня справедливости зовет нас; приготовимся встретить восходящее солнце, да не застанет оно нас такими, каковы мы теперь. Надо очиститься и стать прекрасными… Очистим, говорю я, разберемся прежде всего на небе, которое мысленно внутри нас есть, а затем уже в этом чувственном мире, который телесно представляется нашим очам.
>
> Сбросим прочь с неба нашей души Медведицу безобразия, Стрелу развлечения, Конька легкомыслия, Большого Пса ворчания, Малого Пса лести. Выгоним от нас Геркулеса насилия, Лиру заговора, Треугольник неблагочестия, Волопаса непостоянства, Цефея жестокости. Прочь от нас Дракон зависти, Лебедь неблагоразумия, Кассиопея тщеславия, Андромеда тоски, Персей хлопотливости. Прогоним Змеебыка проклятия, Орла надменности, Дельфина распутства, Коня нетерпения, Гидру вожделения. Долой от нас Кит жадности, Орион высокомерия, Река роскоши, Горгона невежества, Заяц напрасного страха. Вырвем навсегда из нашей груди Арго — корабль скупости, Чашу невоздержания, Весы неравенства, Реку попятного движения, Козерога обмана. Да не приблизятся к нам Скорпион лукавства, Центавр чувственности, Алтарь суеверия, Корона гордости, Рыба подлого молчания. С ними да скроются от нас Близнецы дурного родства, Бык низменных забот, Овен нерассудительности, Лев тирании, Водолей распущенности, Дева бесплодной беседы, Стрелец развлечения.

Если мы, о боги, очистим наше обиталище, если так мы обновим наше небо, то обновятся созвездия и влияния, обновятся внушения, обновятся судьбы, ибо от сего горнего мира зависит все[582].

Эти слова — часть речи, которую Юпитер в «Изгнании…» произносит перед собранием, или Верховным Советом, небесных богов. Всемогущий Громовержец чувствует, что стареет, и впадает в покаянное настроение. Оглядев небеса, он понимает, что образы сорока восьми созвездий либо уродливы — как, например, безобразная Большая Медведица или как Овен и Бык и прочие животные образы зодиака, — либо напоминают о постыдных поступках богов — как Лира, украденная Меркурием, или Персей и Геркулес, незаконные сыновья самого Юпитера. Поэтому собравшимся на конклав богам предстоит обсудить все образы созвездий по очереди — начав с Медведицы и других северных созвездий, затем перейдя к двенадцати знакам зодиака и закончив обзором созвездий южных[583]. Возможно, Юпитер снабдил всех участников небесного заседания экземпляром какого-нибудь иллюстрированного издания Гигина, в котором имелись гравюры с изображением давших созвездиям имя персонажей и текст с описанием их постыдных приключений. (Одно из поздних мнемонических сочинений Бруно иллюстрировано гравюрами, которые изображают планетных богов и идентичны иллюстрациям в издании Гигина, вышедшем в 1578 году в Париже[584]). Как бы то ни было, исследователю «Изгнания…» стоит иметь под рукой иллюстрированного Гигина, поскольку для своей книги Бруно широко пользуется его мифами и именно с образами созвездий, обозреваемыми по порядку, связывает тематику своего удивительного сочинения, посвященного всеобщей религиозной и моральной реформе.

При обсуждении каждого созвездия осуждаются связанные с его образом пороки и восхваляются противоположные этим порокам добродетели. Более того, реально происходят восходящие и нисходящие движения: боги выкидывают пороки, сбрасывают с небес, а на их место восходят противоположные добродетели. И таким образом к концу Торжествующий зверь изгнан всецело. А Торжествующий зверь — это не папа, как иногда считают, а сумма всех пороков, противоположных добродетелям. Бруно так и говорит в

посвящении Филипу Сидни: «Тогда совершается изгнание Торжествующего зверя, то есть пороков, кои обычно одерживают верх и попирают божественное начало в нас»[585].

Список созвездий и связанных с ними добродетелей и пороков Бруно приводит дважды — сперва в посвящении Сидни, а потом в диалогах, когда подробно излагается деятельность богов по реформированию небес. Во втором диалоге, когда Бруно описывает восторжествовавшие добродетели в абстрактной форме, он соблюдает порядок, приписанный им в связи с созвездиями. Нужно понять, что порядок созвездий абсолютно четко запечатлен в его памяти, по методу магической мнемоники, и что этот прочный порядок — основа всего рассуждения.

Вот несколько примеров движений пороков и добродетелей — заката первых и восхода вторых, происходящих по ходу божественной реформы небес.

К Большой и Малой Медведицам подымаются Истина, Бытие, Благо, изгоняя Безобразие, Кривду и Изъян[586]. В Цефее Премудрость (София) замещает Невежество и Софизм[587]. Естественный и человеческий Закон восходит в Волопасе (Арктофилаке) вместо Прегрешения[588]. В Северной Короне Суд сменяет Неправду[589]. В Треугольнике Вера, Любовь и Искренность изгоняют Неверность[590]. В Плеядах (которые у Бруно помещены среди знаков зодиака, как и в некоторых изданиях Гигина) Единение, Гражданственность, Согласие заступают место Секты, Сборища, Заговора[591]. В Скорпионе Искренность и Истина вытесняют Обман и Предательство[592]. Козерог, по поводу которого у Гигина рассказана история о том, как греческие боги превратились в Египте в животных, — служит в небесном обзоре тем пунктом, куда вставлены приведенные выше похвалы египетской религии и Плач из «Асклепия»[593]. Захват и Подделка покидают Ориона, куда подымаются Великодушие и Трудолюбие[594]. В Вороне Божественная Магия замещает Надувательство[595].

Мы уже способны отчасти понять, что значит для Бруно реформа на небесах. Пророчество в конце Плача исполняется: эпоха, начавшаяся после гибели египетской религии и египетских моральных

законов, завершена; магическая религия снова восходит на небеса, и вместе с ней — добродетели египетского общества. Некоторые из побежденных пороков — те же, что и упомянутые в Плаче, например, Обман[596]. И Бруно связывает с Плачем другое герметическое сочинение — Герметический свод XIII, где описано, как в возрожденной душе десятерица Сил замещает двенадцатерицу Пороков, сопряженных с дурными влияниями звезд[597]. Хотя Бруно и не воспроизводит этих чисел, но следует признать идею происходящего в рамках космоса нравственного возрождения несомненно герметической по происхождению.

Имена богов, присутствующих на реформаторском собрании и проводящих реформу небес, нигде не перечислены, но мы знаем, кто они, по именам выступающих. Вызванные Юпитером, на совете присутствуют: Аполлон, Меркурий, Сатурн, Марс, Венера, Диана. Это, разумеется, боги планет (Солнце и Луна — под своими олимпийскими именами: Аполлон и Диана). Кроме них присутствуют Юнона, Минерва, Нептун и Изида, причем последняя — весьма заметный оратор.

В посвящении Сидни Бруно объясняет, что боги изображают «добродетели и способности души»[598] и что поскольку «в каждом человеке… можно видеть некий мир, некую вселенную»[599], то реформа небес — это реформа, или созидание, личности. Юпитер, в уже цитировавшейся речи, говорит, что реформа начинается в душе самих богов, которые должны войти в небо, «которое мысленно внутри нас есть», чтобы «сбросить прочь с неба нашей души»[600] дурные свойства и заменить их благими. Именно эта внутренняя реформа самих богов отражается на всем небосводе, когда добродетели сменяют пороки в сорока восьми созвездиях. Таким образом, в «Изгнании…» происходит формирование личности — личности, чьи способности складываются в успешное целое.

Что это за личность? Мы поймем это, оглядев небеса и рассмотрев победившие в созвездиях благие свойства. Это личность по преимуществу солярная, поскольку Аполлон — покровитель магии и гадания, и эта личность — пророк и глава возрождения магической религии. Триумф благих солярных качеств ясен, например, в созвездии Дракона, которого Аполлон зачаровывает своей магией[601], и в

созвездии Ворона, в котором божественная Магия побеждает дурные формы магии[602]. Другое центральное влияние в этой личности — от Юпитера. Юпитеровы свойства благого законодательства и терпимости преобладают в созвездиях Волопаса[603], Орла[604], Овна[605], Весов[606] и других. Присутствует и сильное влияние Венеры, отвечающее за любовь и дружбу, за примирение раздоров и за укрощение Марса, то есть сил, отвечающих за войну. Венера господствует в Плеядах[607] и в Близнецах[608], а в Дельфине[609] торжествует над Марсом. Благие качества Сатурна — такие, как вдумчивость и созерцание, — сохраняются, например, в Персее[610], но нелюдимость и прочие неприятные свойства Сатурна нейтрализуются влияниями Юпитера или Венеры в других созвездиях. Марс усмирен повсюду, особенно жалкое поражение потерпев от Юпитера в Кассиопее[611].

Во всяком случае, я бы предложила именно такое толкование примечательных списков благих и дурных свойств, приведенных в «Изгнании…» и отличающихся от обычных списков добродетелей и пороков. Я предполагаю, что они воплощают благие и дурные влияния звезд. Искомая личность управляет звездами, отбирая благие дары, благую сторону их влияний (например, беря у Венеры не похоть, а любовь и благожелательность и то же самое по отношению к благим и дурным сторонам прочих планетных влияний) и нейтрализуя планеты с преимущественно дурными влияниями, Марс и Сатурн, при помощи сильных влияний Солнца, Юпитера или Венеры. К этому аспекту «Изгнания…» я вернусь в одной из следующих глав при обсуждении позднего сочинения Бруно, в котором он — в совершенно очевидной связи с астральной психологией — приводит списки плохих и хороших нравственных свойств того же типа, что и в «Изгнании…»[612]

Если мое истолкование этики «Изгнания…» правильно, то, следовательно, Бруно превратил магию Фичино, имевшую целью формирование личности, в которой преобладают влияния Солнца, Юпитера и Венеры, а дурные звездные влияния подавлены, — во всецело «египетскую», или герметическую, этику или религию, где реформирование или спасение достигаются на космическом уровне, а «торжествующий зверь» совокупности пороков, то есть идущих от звезд дурных влияний, оказывается изгнан из космоса благими

свойствами звезд, в результате чего божественные добродетели или способности воцаряются в реформированной личности.

Животные формы, формы «зверя», осмыслены в «Изгнании…» примечательно двойственным образом. Иногда животные формы на небе, то есть созвездия, имеющие облик животного, вроде бы изображают пороки, изгоняемые из реформируемой личности. Но когда боги обсуждают Козерога, они разрешают этому зверю остаться на небесах, чтобы свидетельствовать об истине религиозной естественной магии, почитающей «божественное в вещах»[613]. В другом месте говорится, что хотя небесные образы в животной форме и могут показаться знаками порока, но и они не лишены божественной добродетели; поэтому египтяне от природного облика зверей восходили до постижения божества[614]. Таким образом, хотя животные формы некоторых созвездий обозначают пороки, противоположные провозглашенным реформой добродетелям, но животная форма как таковая в качестве воплощения принципа «божественное в вещах» оправдана небесными животными формами, и прежде всего Козерогом. Этическая реформа изгоняет звериные образы с небес, когда эти звери воспринимаются как аллегория порока. А религиозная реформа сохраняет зверей на небесах как воплощение Египта и его культа животных. «Изгнание торжествующего зверя» получает тем самым двоякий смысл: зверь изгоняется на одном уровне и торжествует на другом. Интересно, не применял ли папа Александр VI к Апису эту исключительно сложную диалектику[615].

Размышляя о греческих и египетских формах богов, Бруно, возможно, обращался к книге Картари «Об образах богов» («De gli immagini degli dei»), на иллюстрациях к которой греческие и египетские фигуры часто изображаются вместе. В «Изгнании…», по мере того как силы Египта растут, боги начинают чуть ли не вибрировать между греческой и египетской формой. Возможно, фрески апартаментов Борджиа, изображающие, как греческая корова Ио в Египте становится Изидой, располагаются в сходном смысловом поле, хотя в них соблюдена христианская ортодоксальность: египетские быки поклоняются Деве и святым, как и положено настоящим «древним богословам».

Взгляды Бруно на историю «древнего богословия», или «древней магии», изложены со всей ясностью:

> Однако пусть не внушает, будто достоинство халдейской магии исходит и вытекает из иудейской Кабалы, ибо на евреев смотрели как на египетские отбросы и никто никогда не мог выдумать с каким-нибудь вероятием, что египтяне заимствовали какой-либо значительный или незначительный принцип от иудеев. Ведь и мы, греки, признаем за родоначальника наших мифов, метафор и учения великую монархию наук и благородства — Египет…[616]

Так Бруно решает великий спор о соотносительной хронологии Моисея и Гермеса Египтянина. Египтяне древнее греков и евреев (и, разумеется, христиан), у них были самые лучшие религия, магия и законы. Бруно оперирует привычными антитезами, но переворачивает их совершенно неортодоксальным образом.

Наряду с главным влиянием на «Изгнание…» со стороны герметических трактатов, в которых Бруно видел достоверный документ возрождаемых им древних египетских религии и этики, имелось и другое влияние — со стороны книги Палингения «Зодиак жизни» («Zodiacus vitae») (впервые изданной в 1534 году)[617]. В этой дидактической поэме на латинском языке по порядку описаны двенадцать знаков зодиака, в связи с которыми Палингений излагает свое этическое учение о победе добродетелей над пороками. Поскольку в поэме регулярно встречаются взрывы энтузиазма, или furor, когда mens (ум) возносится на небеса, я полагаю, что на автора повлияли герметические доктрины[618] и что ими же вызвано изложение этики в космических — зодиакальных — категориях. Этика Палингения, предлагаемое им представление о добродетели — видимо, эпикурейские. Эпикур упомянут как высший учитель нравственности, и эпикурейское учение о наслаждении преподносится не в легкомысленном или огрубленном виде, а с серьезностью и сдержанностью истинного эпикурейца. Сведения об Эпикуре Палингению предоставила поэма Лукреция, повлиявшая на него также и своей космологией. Но у Палингения эпикуреизм образует уникальный сплав с неоплатоническими и герметическими влияниями, к тому же в его поэме есть множество отсылок и к магии. Очевидно,

что этот ренессансный эпикуреизм очень сильно отличается от эпикуреизма Лукреция.

Как указал Э. Гарэн[619], новонайденная поэма Лукреция повлияла на Фичино; и у некоторых авторов Ренессанса эпикурейское учение о наслаждении как высшем благе смыкается с космическим смыслом amor [любви] как имманентной жизненной силы во всей природе. В качестве примера Гарэн приводит[620] пассаж о Венере из «Зодиака жизни» Палингения, в котором видно влияние гимна к Венере, открывающего поэму «О природе вещей» Лукреция, но «природная» Венера — в неоплатоническом духе — ассоциируется с душой мира.

То этическое учение, которое Бруно соединяет со своей «египетской» реформой, имеет неаскетический и отчасти эпикурейский характер. Объясняется это, возможно, как раз необычным сочетанием эпикуреизма и герметизма у Палингения, который, кстати, кладет натуралистскую эпикурейскую этику в основу тех сатирических нападок на противоестественную жизнь и моральную испорченность монахов и священников, которыми полна поэма и которые обеспечили ей популярность в протестантских странах, — тем самым предваряя «Изгнание…» и его религиозную сатиру.

Однако у Палингения нет ничего похожего на многостороннюю реформу небес или апологию священной египетской веры у Бруно; и религиозная сатира в «Изгнании…», хотя и метит в некоторые фор мы католицизма, главным образом направлена против протестантов. Как видно из некоторых замечаний в поздних трудах Бруно, он не во всем был согласен с Палингением[621]. Но на его этику и на ту либеральную этическую реформу, которой он сопровождает свое «египтянство», эпикуреизм Палингения с его зодиакальным антуражем вполне мог повлиять.

Свою «египетскую» или герметическую реформу Бруно считал весьма актуальной для того времени, в которое жил. У «Изгнания…» есть политико-религиозный смысл, провозглашаемый на небесах во время дискуссий об образах сорока восьми созвездий и их реформе.

В исправленном созвездии Волопаса появляется Закон. Закон зиждется на пользе для человеческого общества. Он должен защищать бедных и слабых, обуздывать тиранов, поощрять искусства, ученость и науки, применяемые на благо общества. Проводящий реформу Юпитер

резко восстает против «педантов», учащих, что добрые дела бессмысленны:

> И между тем как никто не делает для них, и сами они, ни для кого ничего не делая (ибо все их дело — злословить дела), несмотря на то живут делами тех, кто работал вовсе не для них, кто для других основывал храмы, часовни, гостиницы, госпитали, коллегии и университеты, — значит, открыто действуют, как воры и присвоители чужого добра, наследственного добра тех, что, если и не так совершенны и не так добры, как им должно быть, все же не сделались настолько безнравственными и опасными для мира, как они. Напротив — весьма необходимы государству, сведущи в умозрительных науках, строгой нравственности, с неустанным усердием и заботой помогают друг другу и поддерживают общежитие (ради коего установлены все законы), так как добрым людям обещают награду, злым — грозят наказанием[622].

И далее Юпитер приказывает Суду рассмотреть поведение тех «грамматиков, что бесчинствуют в наше время по всей Европе»:

> Что они успели, какие обычаи сами вводят и внушают другим в делах справедливости, милосердия, сохранения и увеличения общественных благ? Воздвиглись ли благодаря их доктрине и учительству академии, университеты, храмы, больницы, коллегии, школы и заведения для искусства и науки, или же где все это раньше было, так и осталось по-прежнему со столькими же факультетами, как до их прихода и появления меж людьми? Дальше — пусть посмотрит Суд, — увеличилось ли все это благодаря их заботам или же по небрежности уменьшилось, пало в развалины, разрушение и рассеяние? Завладевают ли они чужим имуществом или же увеличивают свое собственное добро, и, наконец, те, что перешли на их сторону, увеличивают ли и устраивают ли общественное благополучие, как делали их противники и предшественники, или же совместно только тратят, разрушают и пожирают, а отвергая дела, уничтожают всякое усердие к созданию нового и к поддержке старого?[623]

В этих и в других пассажах против «педантов», презирающих дела (речь, разумеется, о протестантской доктрине оправдания верой) и

губящих дела своих предшественников, возникает — как результат любопытной двойной референции — картина прежней, дореформаторской, Англии, более близкой к «египетскому» идеалу закона, чем Англия нынешняя, и руины ее храмов, госпиталей, колледжей оплакиваются едва ли не с интонациями Плача из «Асклепия». Ссора Бруно с оксфордскими «педантами», которые понравились ему намного меньше, чем былые монахи-варвары, приобретает в этом контексте новый смысл, и становится понятным, почему Джордж Эббот упомянул его в полемике с католиками.

Рассуждение о законе продолжается и по поводу двух следующих созвездий — Северной короны и Геркулеса. Корона назначена в награду князю, который сокрушит вредоносных педантов, отрицающих добрые дела[624], а Геркулес, хотя его образ, напоминающий о вине Юпитера, и изгоняется с небес, отправится на землю ради новых подвигов[625].

Когда рассматривается созвездие Кассиопеи, то, прежде чем остальные боги успевают что-нибудь предложить, вскакивает Марс и требует, чтобы она осталась на небе, поскольку ее повадки так похожи на испанский нрав. (Кассиопею наказал Нептун за то, что она считала себя красивей нереид.) Но ее Кичливости, Надменности и Притворству приходится с небес уйти, несмотря на происпанское заступничество Марса, и их место заступает Простота[626]. Ясно, что здесь имеется в виду, что католическая Испания воплощает еще один тип педантства, отвечающий за войны и раздоры.

А по поводу Близнецов Купидон, Аполлон, Меркурий, Сатурн и Венера защищают Любовь, Дружбу и Мир, которые изгоняют Пристрастие[627]. При обсуждении Весов мы узнаем, что они должны спуститься на землю и исправить разные несообразности, в том числе и то насилие над природой, которое творится в зданиях Весталок[628].

Бруно выступает за этику, при которой правят закон и порядок, поощряющие мирные и полезные занятия и запрещающие раздоры между сектами. В личном аспекте эта этика поощряет благие свойства Венеры, Юпитера и Солнца и противостоит аскетизму, как видно из только что упомянутого протеста против «зданий Весталок». Все прегрешения христианских сект должны быть исцелены возвратом египетской религии и тем нравственным законом, который Бруно с ней связывает. Но эту реформу он не отделяет окончательно от Церкви, поскольку Алтарь должен остаться на небесах, а рядом с ним — Кентавр, полузверь (с египетской ассоциацией звериного и божественного), получеловек[629].

Кентавр достоин восхищения, поскольку исцелял больных и показал путь к звездам. Он должен остаться на небесах, так как где есть алтарь, должен быть и жрец.

По поводу Южной короны Аполлон спрашивает, что с этой Короной делать:

— Это, — сказал Юпитер, — та самая Корона, которая не без высшего предопределения судьбы, не без внушения божественного духа и не без величайшей заслуги ожидает непобедимейшего Генриха Третьего, короля великодушной, могущественной и воинственной Франции. После французской короны и польской — сия обещается ему, как он засвидетельствовал сам в начале царствования, когда выбрал свой столь знаменитый герб, на коем изображены были две короны внизу и третья прекрасная вверху, душой какового герба как бы была надпись: «Tertia coelo manet — Третья ждет на небе!»

Этот христианнейший король, конечно, вполне мог сказать: «Третья ждет на небе», ибо очень хорошо знает, что написано: *Блаженны миротворцы, блаженны кроткие, блаженны чистые сердцем, ибо таковых есть царствие небесное!* Любит мир, сохраняет по возможности свой народ в спокойствии и преданности; ему не нравится шум, треск и грохот военных орудий, приспособленных к слепому захвату неустойчивых тираний и княжеств земли, но по сердцу всякая правда и святость, указывающая прямую дорогу к вечному царствию. Пусть те из его подданных, у кого буйный, дерзкий, мятущийся дух, не надеются, покуда он живет (подчиняя воинское неистовство спокойствию своей души), найти в нем поддержку и идти в поход смущать мир других стран под предлогом присоединения новых скипетров и новых корон — все это будет тщетно, ибо «третья ждет на небе».

Тщетно против его воли пойдут мятежные французские войска беспокоить чужие земли и границы, ибо ни предположения неустойчивых советов, ни надежда на крылатое счастье, ни заманчивость чужестранных воеводств и кормлений, которые обещают одеть его в новые мантии и почтить новыми коронами, — все это не в состоянии отнять у него (разве только силой необходимости) благословенную заботу о спокойствии духа, скорее щедрого на свое, чем жадного на чужое. Пусть же посягают они на свободное Лузитанское королевство, другие пускай хлопочут из-за власти над Бельгией. Зачем вы ломаете себе голову и изнуряете ум? Почему подозреваете вы, князья и короли, что он возьмется укрощать вашу силу и похищать у вас ваши собственные короны? Tertia coelo manet!

Да останется же, — заключил Юпитер, — Корона и ожидает того, кто будет достоин великолепного обладания ею[630].

Все боги единодушно соглашаются на то, чтобы корона досталась Генриху III, и завершают свои реформаторские труды пиром из Южной Рыбы.

Здесь Бруно англичанам и прежде всего, очевидно, Филипу Сидни, которому посвящена книга, предлагает дружбу католического короля, который отвергает притязания Испании и католической Лиги, отказывается от всяких агрессивных замыслов против других государств, идет ли речь об открытой войне или о подрывных интригах. Смутьяны среди его собственных подданных, принадлежащие к партии испанцев и Гизов, — такие же враги французского короля, как и английской королевы. Встанем выше этих смут, говорит Бруно от имени Генриха, и вернемся к былому духовному единству Европы.

Написанное обитателем французского посольства, другие свои сочинения посвятившим французскому послу, «Изгнание…» в глазах английских читателей, скорее всего, опиралось в какой-то мере на авторитет французского государства. Мовиссьер, насколько известно, не высказал неодобрения изданию этой книги, содержавшей, как могло показаться, обращение французского короля к англичанам. И магико-религиозный герметизм, то есть тема «Изгнания…», вполне совместим с теми магическими сочинениями, которые Бруно издал во Франции.

Хотя и написанное в легкомысленном тоне лукиановской иронии, «Изгнание…» принадлежит религиозному герметизму XVI века, самую странную и экстравагантную разновидность которого оно проповедует.

Как мы видели в десятой главе, формы религиозного герметизма очень разнообразны, и на конец XVI века приходится пик влияния религиозного герметизма всех видов. Когда Бруно писал «Изгнание…», было уже написано теологическое сочинение Дю Плесси Морне, которое переводил Сидни и в котором протестантский тип религиозного герметизма, полностью очищенного от магии, предлагался как средство от религиозных раздоров. Капуцин Россели, видимо, уже приступил к своим грандиозным герметическим трудам. Пройдет совсем немного лет, и Патрици посвятит папе труд, в котором

в качестве средства приобрести немецких протестантов порекомендует иезуитам основанную на герметизме философию. Хотя версия Патрици, сохраняющая какие-то аспекты магии Фичино, несколько ближе, чем две другие, к версии Бруно, но различия между ними все равно огромны. Патрици, в отличие от Бруно, не отказывается от христианской интерпретации герметизма. Бруно делает радикальный шаг, который ставит его за грань стандартного христианского герметизма, поскольку он отказывается от христианской интерпретации и, главное, без всяких оговорок принимает магию в качестве центрального ядра герметизма. В отличие от других, Бруно не замалчивает и не маскирует магический пассаж в «Асклепии», а открыто кладет его в основу своей моральной и религиозной реформы. Поэтому назвать его христианским герметикой нельзя (Христа в своей магической религии он сохраняет в роли благодетельного Мага), пусть даже свою магическую реформу или свое пророчество о близком возврате египетской веры он рассматривал в контексте католицизма.

Вернувшись из Англии в Париж, Бруно посещал библиотеку аббатства Сен-Виктор, библиотекарь которого вел дневник, где записывал иногда разговоры с Бруно. По его словам, Бруно говорил, что горячо восхищается Фомой Аквинским, но осуждает хитросплетения схоластов «относительно Таинств и Евхаристии, говоря, что св. Петр и св. Павел не знали о них [о хитросплетениях], а знали только hoc est corpus meum [„Сие есть Тело Мое“]. Говорит, что религиозные беды быстро бы кончились, если бы отбросить эти препирательства, и говорит, что надеется, что скоро с ними покончат. Но сильнее всего ненавидит еретиков Франции и Англии, поскольку они презирают добрые дела и проповедуют уверенность в своей вере и оправдании; а все христианство имеет целью добрую жизнь»[631]. Эти мысли очень хорошо согласуются с доктриной «Изгнания…», в котором осуждаются «педанты», презирающие добрые дела, и по поводу созвездий Эридан и Алтарь есть несколько неясных замечаний, скорее всего относящихся к евхаристии или к какому-то ее истолкованию[632].

Мочениго в одном из своих показаний венецианским инквизиторам о Бруно в 1592 году сообщает, что тот говорил,

что теперешний образ действий церкви — не тот, какой был в обычае у апостолов, ибо они обращали людей проповедями и примерами доброй жизни, а ныне кто не хочет быть католиком — подвергается карам и наказаниям, ибо действуют насилием, а не любовью; и что такое состояние мира не может далее продолжаться, ибо в нем царит одно лишь невежество и нет настоящей веры; что католическая нравится ему больше других, но и она нуждается в величайших исправлениях; что в мире неблагополучно и очень скоро он подвергнется всеобщим переменам, ибо невозможно, чтобы продолжалась такая испорченность, и что он ожидал больших деяний от короля Наваррского[633].

И эти слова прекрасно согласуются с доктриной «Изгнания…».

Итак, маг Джордано Бруно был адептом религиозного герметизма. Среди религиозных герметиков он — enfant terrible, но тем не менее он — один из них. Помещенный в этот контекст, он наконец получает место среди течений своей эпохи.

Хотя факт ключевой важности — связь Бруно с герметизмом — не был распознан, итальянские ученые давно поняли, что магия занимает определенное место в идеях Бруно. На это обратил внимание Корсано в изданной в 1940 году книге, и он же отметил, что за магическими идеями Бруно стоит какое-то представление о религиозной реформе[634]. Развивая взгляды Корсано на магию и реформу Бруно, Фирпо предположил, что они взаимосвязаны, что Бруно верил в осуществление реформы с помощью магии[635].

И действительно, что-то подобное составляет, видимо, последнюю тайну «Изгнания торжествующего зверя» — манипулируя небесными образами, от которых зависит все дольнее, маг осуществляет реформу. «Если так мы обновим наше небо, — говорит Юпитер, — то обновятся созвездия и влияния, обновятся внушения, обновятся судьбы, ибо от сего горнего мира зависит все»[636]. Точно так же в «Деве мира», когда боги собрались в полном составе, чтобы реформировать выродившийся мир, произошло «второе излияние божественной природы» на стихии мира[637]. В контексте такого рода представлений и следует читать «Изгнание…». Образы созвездий — это не просто литературный прием, использованный в забавной сатире на положение

дел в религии и обществе в конце XVI века. Реформируя душу мага, реформа начинается и на небесах, с перегруппировки или очищения небесных образов, обликов небесных богов, которые реформируют зодиак и северные и южные созвездия.

И о чем нам это напоминает? Разумеется, о магическом городе Адоцентине в «Пикатрикс», построенном Гермесом Трисмегистом, который расположил по окружности города «высеченные образы и разместил их так, что под их воздействием жители делались добродетельны и удалялись от всякого зла и вреда»[638]. Здесь, как мы предположили в главе IV, устанавливается связь между Гермесом Трисмегистом в качестве мага и Гермесом Трисмегистом в качестве законодателя египтян, который дал им благие уставы и следил за их соблюдением. И такой же, я полагаю, может быть связь в «Изгнании…» между манипуляцией или реформой небесных образов и всеобщей моральной и религиозной реформой.

Как помнит читатель, в «Пикатрикс» про Гермеса Трисмегиста сказано, что он построил храм Солнца, и мы решили, что читатели магического учебника могли усмотреть связь между этим храмом и городом Адоцентином, с одной стороны, и, с другой, таинственным замечанием в «Асклепии», в завершающем Плач пророчестве о грядущем восстановлении египетской религии и законов: «Боги, правящие землей, восстанут и воцарятся в Городе на самом краю Египта, в Городе, который будет основан в стороне заходящего солнца и в который поспешат по суше и по морю все племена смертных»[639]. О магических городах солнца думал и Бруно, как показывает запись в бесценном дневнике библиотекаря аббатства Сен-Виктор: «Иорданус сказал мне, что ничего не знает о городе, построенном герцогом Флоренции, где говорят только на латыни, но слышал, что говорили, будто этот герцог хочет построить Civitas solis [Город солнца], где солнце будет светить все дни в году, как в других городах, таких, как Рим или Родос»[640].

И в этих же странных магических областях надо разместить и идеальную республику, или Город Солнца, Кампанеллы, с его астральной религией и культом солнца. В одной из следующих глав мы попробуем сравнить «Город Солнца» Кампанеллы и «Изгнание…» Бруно, имеющие между собой много общего, особенно в этике общественной пользы и гражданского служения и в использовании

образования и изобретательства на благо общества, что и для Бруно и для Кампанеллы составляет необходимую часть реформированного общества.

И еще одно, весьма неожиданное, сравнение, внушенное самим «Изгнанием…», — а именно сравнение с «Утопией» Томаса Мора. Идеальная республика Мора пользуется всеобщим восхищением за ее этику общественной пользы. А какой же была религия утопийцев? У них очень большие, темные храмы, тускло освещенные свечами, куда священники торжественно входят, одетые в «многоцветные» платья, сработанные из птичьих перьев, и в порядке расположения этих перьев «содержится некая сокровенная тайна»[641]. Одежда утопийских священников напомнила одному из первых критиков о «заклинательных одеяниях», и, действительно, у религии коммунистов Мора атмосфера довольно странная. Возможно, в «Утопии» отразились какие-то идеи реформы, которые Мор развивал до разрыва Генриха VIII с Римом.

Английским читателям «Изгнание…» напомнило, вероятно, о знаменитой книге человека, который предпочел умереть на эшафоте, нежели согласиться, чтобы добрые дела тех, кто трудился ради других, перешли в частное владение[642].

Как бы то ни было, магический герметизм Бруно предлагал недовольной прокатолической интеллигенции и другим испытывающим тайное недовольство слоям елизаветинского общества новое направление для мечтаний, совершенно независимое от ненавистного испанского католицизма. Написанное смелым, драматическим стилем, с яркими образами и очень оригинальным лукиановским или небесным юмором, «Изгнание торжествующего зверя», вполне возможно, сыграло определенную роль в формировании елизаветинского Ренессанса. В сильной и неприкрытой форме книга предлагала давно уже заложенный в самую сердцевину ренессансного неоплатонизма заряд динамита — магию «Асклепия».

Глава XIII

Джордано Бруно в Англии: Герметическая философия

«Прежде чем эта философия стала приноровленной к вашему мозгу, — восклицает, обращаясь к педанту-ученому, Бруно в „Великопостной вечере“ (изданной в 1584 году, то есть в том же году, что и „Изгнание…“, но, вероятно, раньше, чем оно), — иная философия халдеев, египтян, магов, орфиков, пифагорейцев и прочих древних соответствовала нашему пониманию»[643]. В сатире на педантов в «Вечере» отразилась его ссора с оксфордскими учеными, и эти слова возвещают и им, и всем читателям, что философия Бруно — это «древняя магия». Четырнадцать лет спустя в обращении к ученым Виттенбергского университета он приведет похожую генеалогию «древней магии», или «храма мудрости», который был построен египтянами и халдеями, преемниками которых были маги, гимнософисты, орфики и т. п., а в более поздние времена — Альберт Великий, Николай Кузанский и Коперник, «сведущий больше Аристотеля и всех перипатетиков» в созерцании вселенной[644]. В «Великопостной вечере» тоже звучат восторженные похвалы Копернику:

> Ему (Копернику) мы обязаны освобождением от некоторых ложных предположений общей вульгарной философии, если не сказать, от слепоты. Однако он недалеко от нее ушел, так как, зная математику больше, чем природу, не мог настолько углубиться и проникнуть в последнюю, чтобы уничтожить корни затруднений и ложных принципов, чем совершенно разрешил бы все противодействующие трудности, избавил бы себя и других от многих бесполезных исследований и фиксировал бы внимание на делах постоянных и определенных[645].

Иначе говоря, Коперник положил начало, но, оставаясь всего лишь математиком, не постиг глубинного смысла своего открытия. Он —

только предтеча зари истины и ее пророка Ноланца, но тем не менее заслуживает благодарности за свои приготовительные труды:

> Кто же будет настолько подлым и невежливым по отношению к труду этого человека, который, даже если забыть то, что было им сделано, был послан богами, как заря, которая должна предшествовать восходу солнца истинной древней философии, в течение веков погребенной в темных пещерах слепоты и злого, бесстыдного, завистливого невежества; кто пожелает, обращая внимание на то, чего он не мог сделать, скорее поместить его в ряды стадной массы, бегущей, ведомой и падающей вследствие послушания грубой и низкой вере, чем включить в число тех, которые могли восстать благодаря своему счастливому уму и подняться благодаря вернейшему сопровождению ока божественного понимания?
>
> Но что скажу я о Ноланце? Может быть, мне не следовало бы хвалить его, потому что он так же мне близок, как я сам себе? Конечно, не найдется рассудительного человека, который бы упрекнул меня в этом, принимая во внимание, что иной раз не только пристойно, но и необходимо… Если получил похвалы древний Тифис за то, что первый изобрел корабль и прошел с аргонавтами море… если в наши времена возвеличен Колумб… то как же надо отнестись к тому, кто нашел средство подняться на небо?… Ноланец… освободил человеческий дух и познание, которые задыхались в спертом воздухе тесной тюрьмы, откуда с трудом, как через несколько отверстий, можно было всматриваться в отдаленнейшие звезды; при этом крылья у человеческого духа были обрезаны, чтобы не мог он взлететь, раздвинуть завесу этих туч, увидеть то, что за ними действительно скрывается, и освободиться от тех химер, которые, выйдя из болот и пещер земли, подобно Меркуриям и Аполлонам, якобы спустившимся с неба, заполнили весь мир множеством обманов, сумасбродствами, грубостями и пороками под видом добродетелей, божеств и учений; эти химеры, одобряя и утверждая туманный мрак софистов и ослов, потушили свет, делавший божественными и героическими души наших древних отцов. Поэтому-то столь давно подавленный человеческий разум иногда, в моменты просветления, обращается, оплакивая свое

низкое состояние, к божественной и предусмотрительной мысли с такими словами:

Кто, о мадонна, поднимется ради меня в небеса,
Чтобы принесть мне сюда мой потерянный разум?[646]

И вот Ноланец, пересекший воздушное пространство, проникнувши в небо, пройдя меж звездами за границы мира, заставил исчезнуть фантастические стены первой, восьмой, девятой, десятой и прочих, каких бы еще ни прибавили, сфер, согласно рассказам суетных математиков и слепых вульгарных философов. Так перед лицом здравого смысла он ключом тщательнейших исследований открывал те убежища истины, которые могут быть нами обнаружены, обнажил скрытую под покровом природу, раскрыл глаза у кротов, излечил слепых, которые не могли поднять глаза, чтобы поглядеть на свой образ в зеркалах, со всех сторон окружавших их, развязал язык у немых, не умевших и не осмеливавшихся объяснять свои смутные чувства, излечил хромых, которые не могли совершить то движение духа вперед, к которому не способен человек, состоящий из неблагородной и разложимой материи…[647]

Вот слова, приводившие либералов XIX века в экстаз, поскольку в них слышали голос прогрессивного научного мыслителя, вырвавшегося из средневековых оков, и это в самом деле удивительные, поразительные слова. Что они означают?

Гелиоцентрические системы существовали в античности, и сам Коперник упоминает некоторых античных предшественников[648]. Но оживающая ныне древняя истина, пророк которой Ноланец, — это не гелиоцентризм в астрономическом смысле или в качестве математической гипотезы. Бруно сам разъяснил, что он усматривает в нем много больше, чем удалось всего лишь математику. Правда, и Коперник не был исключительно математиком: около схемы, изображающей новую систему, он цитирует слова Гермеса Трисмегиста из «Асклепия» о солнце как о видимом боге. Здесь и лежит ответ: развиваемые Ноланцем взгляды — это новое

герметическое постижение божественности вселенной, это развитие гнозиса.

Солнце Коперника возвещает новый восход древней и истинной философии после векового прозябания в темных пещерах. Здесь Бруно имеет в виду аллегорию Veritas Filia Temporis [Истина — дочь времени]: Время выводит Истину на свет, — которая использовалась в Англии по поводу возвращения католической Истины из протестантской тьмы при Марии и наоборот — по поводу возвращения протестантской Истины из католической тьмы при Елизавете[649]. Истину, о которой говорит Бруно, заточили в темные пещеры «Меркурии и Аполлоны», якобы сошедшие с небес. Смысл этой картины прояснится, если сопоставить с ней схожий пассаж из «Теней идей», где говорится о промысле богов, который не прекращается, как говорили египетские жрецы, несмотря на время от времени издаваемые Меркуриями-запретителями указы. Разум и видимое солнце не прекращают просвещать, несмотря на то, что и не все мы и не всегда смотрим на него[650]. Истина, выходящая на свет, — это истина, которую изгнали Лжемеркурии (то есть христиане), магическая истина, египетская истина, солнце — видимый бог, как его назвал Гермес Трисмегист, истина, оплаканная в Плаче «Асклепия». В другом месте «Великопостной вечери» восходящее солнце истины описано так:

> Все же мы должны устремить глаз разума на то, находимся ли мы среди белого дня и сияет ли над нашим горизонтом свет истины, или же он у наших антиподов, мы ли в потемках или они; и в заключение: полагая начало обновлению древней философии, живем ли мы в утреннее время, чтобы закончить ночь, или в вечернее, чтобы покончить с днем. И это, конечно, не трудно определить, судя также по количеству плодов созерцания того и другого вида.
>
> Но ведь мы видим разницу между этими и теми. Эти в жизни умеренны, в медицине опытны, рассудительны в созерцаниях, исключительны в предвидении, удивительны в магии, предусмотрительны в суевериях, исполнительны в отношении законов, безупречны в морали, божественны в теологии, героичны во всех проявлениях, как это доказывает их продолжительная жизнь, закаленные тела, их возвышенные изобретения, исполнившиеся

предсказания, преобразованные их трудом субстанции, мирное сожительство тех народов, их ненарушимые обряды, справедливейшие взыскания, близость добрых и покровительствующих умов и длящиеся еще следы их чудесной производительности.

Я предоставляю другим судить о тех, которые противоположны им[651].

Истина Бруно — это не ортодоксально-католическая и не ортодоксально-протестантская истина; это истина египетская, магическая. Но поскольку «Великопостная вечеря» в целом, с ее двумя грамматиками-педантами — докторами Мануфрио и Пруденцио, отсылает к ссоре Бруно с протестантскими профессорами Оксфорда, то и египетская истина — по тому же принципу двойной референции, который мы заметили в «Изгнании…», — отсылает, видимо, к их предшественникам, к тем «другим», с которыми у великой магической, герметической реформы есть нечто общее.

Бруно притязает на роль пророка и вождя нового движения на том основании, что он совершил восхождение сквозь сферы. Он считает, что раз открытие Коперника уничтожило сферы, к которым прежде считались прикрепленными звезды, то прорваны те оболочки, по которым герметический гностик восходил и нисходил сквозь сферы, как это описано в «Поймандре», когда маг «пронесся сквозь сооружения сфер, прорвал их пелены»[652]. Бруно совершил гностическое восхождение, обрел герметический опыт и поэтому стал божественным, в него вошли Силы.

Еще существеннее для сравнения с этим местом (которое приведем на итальянском), где Бруно говорит о себе как о «quello ch’ha varcato l’aria, penetrato il cielo, discorso le stelle, trapassato gli margini del mondo» [«том, кто пересек воздушное пространство, проникнувши в небо, пройдя меж звездами за границы мира»][653], — описанный в «Тайной философии» Корнелия Агриппы опыт, без которого маг не станет способен вселять силу в небесные образы. После глав, в которых Агриппа описал талисманную магию, привел списки астрологических образов, описал, как подобные образы можно придумывать для конкретных нужд, следует пассаж, который мы уже

цитировали, — об опыте, являющемся необходимой предпосылкой для обретения магических сил. Это своего рода восхождение:

> А имеет [силу] лишь тот, кто, уже обуздав стихии, победив природу, преодолев небеса, пройдя ангелов, к самому архетипу взошел, которого тогда споспешествует воздействие [и он] может все[654].

Свое восхождение Бруно описывает практически в тех же словах, пропуская только ангелов.

Характерно для экстравагантного стиля Бруно, где смешаны магия, философия, поэзия, что, описывая гностический транс, когда душа покидает спящее в узах чувств тело (как это описано в «Поймандре»), он прибегает к языку любовного экстаза из «Неистового Роланда» Ариосто:

> *Chi salira per me, madonna, in cielo,*
> *A riportarne il mio perduto ingegno?*
>
> *[Кто, о мадонна, поднимется ради меня в небеса,*
> *Чтобы принесть мне сюда мой потерянный разум?]*

Что могли подумать о таком человеке профессора Оксфорда? Что мог подумать о нем кто угодно? С мегаломанией мага соединяется поэтический энтузиазм поразительной силы. Ни один любовник, безумец, поэт не был настолько «слит из одного воображенья» [Шекспир, «Сон в летнюю ночь», V, I; пер. Ф. Тютчева], как Джордано Бруно.

Из свидетельства Джорджа Эббота нам известно, что один из оксфордских профессоров отправился за «Стяжанием жизни с небес» Фичино, чтобы предъявить Бруно его источник[655]. В «Вечере» дебаты с оксфордскими профессорами отразились в споре о системе Коперника между Бруно и двумя местными «педантами», происходящем будто бы в Лондоне в присутствии Фулка Гревилла и других аристократов. Предъявление книги в рассказе Бруно имеется. Обе стороны в поддержку своего мнения чертили схемы; Бруно доказывал «педантам», что Коперник утверждал, что Луна не

обращается вокруг Земли, а обе они обращаются по одному эпициклу[656]. Чтобы решить вопрос, «присутствовавшие джентльмены приказали, чтобы была принесена книга Коперника»[657]. Бруно предъявили схему, но он продолжал настаивать на своей правоте и утверждал, что точка, которую Торквато, один из педантов, считал (справедливо) символом Земли, на самом деле «была лишь центром циркуля, когда чертился эпицикл Земли и Луны, который один и тот же» (илл. 7в)[658]. Возможно, Бруно в той версии оксфордских дебатов, которую он приводит в «Вечере», сознательно внес изменения в эпизод с предъявлением книги — теперь речь о книге Коперника, а не Фичино.

Дело в том, что для Бруно схема Коперника — это иероглиф, герметическая печать, которая скрывает могущественные божественные тайны и в секрет которой он проник. Чтобы понять истинный смысл спора о схеме Коперника в «Вечере», нужно прочесть те блестящие страницы, на которых в 1621 году Кеплер анализирует различия между своим подходом к схемам и подходом Фладда в их сочинениях о гармонии. Мои схемы, говорит Кеплер, по-настоящему математические; а схемы Фладда — герметические. «Tu tractas Mathematica more Hermetico» [«ты трактуешь математические предметы на герметический лад»], упрекает он Фладда[659]. Вот так и Бруно толкует схему Коперника more Hermetico, к чему его поощряла и отсылка к Гермесу Трисмегисту по соседству с этой схемой у самого Коперника.

В гелиоцентрической системе Земля *движется,* так как Коперник — при помощи «свойственного ему рассуждения скорее о математике, чем о природе», по мнению Бруно, — восстановил в правах теорию земного движения, бывшую до тех пор предметом насмешек и презрения[660]. Бруно восторженно приветствует идею движения Земли, но не по низменным математическим основаниям, а следующим образом:

> Причиной такого движения (Земли) является обновление и возрождение этого тела, которое, согласно этому основанию, не может быть постоянным, подобно тому как вещи, которые не могут быть постоянными количественно… делаются постоянными

соответственно виду; субстанции, которые не могут быть постоянными под одним обликом, существуют, меняя облики. Ибо материя и субстанция вещей не подвержены порче, вследствие чего материя принимает соответственно всеми частями все формы… Эта масса в целом, из которой состоит наш шар, эта звезда не подвержена смерти и разложению, так как для всей природы уничтожение невозможно; поэтому время от времени в некотором порядке она обновляется, переделывая, перестраивая и изменяя все свои части… Подобно нам, и наши вещества восходят и выходят, проходят и возвращаются, и нет в нас вещества, которое не стало бы нам чуждым, и нет чуждого для нас вещества, которое не сделалось бы нашим… И нет вещества, которому по природе подобает быть вечным, за исключением субстанции, которая есть материя, но и ей тем не менее подобает быть в вечном изменении. О субстанции сверхсубстанциональной в настоящее время я не буду говорить, но возвращусь к частному рассуждению об этом великом индивидууме, который есть наша постоянная питательница и мать, о которой вы спрашиваете, по какой причине она находится в местном движении. И я говорю, что причина местного движения, как всего в целом, так и каждой части, есть цель изменений, не только для того, чтобы все находилось во всех местах, но еще для того, чтобы таким способом все имело расположение и формы…[661]

С этим пассажем я бы сопоставила место из трактата «Гермес Трисмегист Тату о всеобщем разуме» (Герметический свод XIII):

— Значит, живые существа, которые суть в мире и которые суть части его, не умирают, отче мой?

— Не говори так, сын мой, иначе ты впадешь в заблуждение, употребив неподходящее выражение; ничего не умирает, но то, что было сложено, разделяется. Живые существа, будучи сложными, разлагаются. Это разложение не есть смерть, но разделение составных частей. Цель его состоит не в разрушении, но в обновлении. Какова в действительности энергия жизни? Разве не движение? И что есть неподвижное в мире? Ничего, сын мой.

— Даже земля не кажется тебе неподвижной, отче мой?

— Нет, сын мой, в ней очень много движения в то же время, когда она неподвижна. Не было бы ли нелепым считать ее

неподвижной, ее, всеобщую кормилицу, благодаря которой все рождается и растет? Тот, кто рождает, не мог бы ничего родить без движения. Смешно спрашивать, бездеятельна ли четвертая часть мира, ведь тело недвижимое означает только бездеятельность. Знай же, сын мой: все без исключения, что есть в мире, все это пребывает в движении, будь то увеличение или уменьшение. Все, что движется, — живое, и всеобщая жизнь есть необходимое перевоплощение. В целости своей мир не изменяется, сын мой, но все его отдельные части перевоплощаются. Ничего не разрушается и не исчезает[662].

Чтобы прийти к процитированному рассуждению о движении Земли из «Великопостной вечери», Бруно достаточно было ввести в герметическое рассуждение об одновременной подверженности Земли множеству изменений и ее неподвижности подвижность Земли и как целого, и во всех ее частях, а затем просто воспроизвести общее настроение, а кое-где — и сами слова герметического трактата.

Более того — это место из герметического трактата цитировал Корнелий Агриппа в главах о мировой душе и всеобщей одушевленности. Неразумно, говорит Агриппа, считать, будто звезды, всему дающие жизнь и одушевленность, сами лишены жизни и одушевленности, и Земля тоже есть живое существо:

Меркурий в трактате, который он написал De communi [«О всеобщем уме»], говорит: *Все сущее в мире движется возрастанием или убыванием.* А раз все, что движется, есть живое, то, значит, и земля благодаря движению порождения и изменения тоже есть живое[663].

Курсивом выделена прямая цитата из перевода «О всеобщем уме» на латынь, сделанного Фичино; Агриппа прибавил мысль о том, что Земля есть живое. У Бруно это звучит так:

Все происходит от достаточного внутреннего начала, благодаря чему, естественно, находится в самодвижении…

Таким образом, земля и другие звезды движутся согласно собственным местным отличительным свойствам внутреннего начала, которое есть своеобразная душа…[664]

Выйдя далеко за пределы «всего лишь математических» аргументов, которыми Коперник обосновывал гипотезу о движении Земли, Бруно понял, что она подтверждает идеи Гермеса Трисмегиста и Корнелия Агриппы, иными словами — магическую философию всеобщей одушевленности.

В истории идей и в истории науки Бруно прославляют не столько за согласие с теорией Коперника, сколько за удивительный скачок воображения, с помощью которого он объединил теорию Коперника с идеей бесконечности вселенной — развитие теории, которое у самого Коперника отсутствует. И эту-то свою бесконечную вселенную Бруно населил бесчисленными мирами, движущимися в бесконечном пространстве, — тем самым окончательно разрушив замкнутую средневековую вселенную Птолемея и положив начало более современным представлениям. Читатель, знакомый с более традиционным, чем развитый в нашей книге, подходом к Бруно, помнит, что прецедент для идеи бесконечности Бруно усматривали у Николая Кузанского; что существует гипотеза о возможном знакомстве Бруно — во время пребывания в Англии — с книгой Томаса Диггса, в которой система Коперника поставлена в связь с бесконечностью вселенной[665]; что было убедительно доказано, что вера Бруно в бесконечность и бесчисленные миры основана на принципе полноты — смысл которого в том, что бесконечная причина, Бог, должна иметь бесконечные следствия и не может существовать предел его творящей силе[666].

Но отмечалось также, что «картина мира у Бруно виталистична, магична; его планеты — одушевленные существа, свободно перемещающиеся в пространстве по собственной воле, как светила у Платона или Патрици. Бруно никоим образом не может быть назван современным мыслителем»[667]. К этому можно прибавить, что — как мы только что видели — Бруно принял идею Коперника о движении Земли по магическим и виталистским причинам и что не только планеты, но и бесчисленные миры его бесконечной вселенной движутся в пространстве, подобно огромным животным, одушевленные божественной жизнью.

> Он… утверждал, что вселенная бесконечна и что она состоит из неизмеримой эфирной области; что существует единое небо, называемое пространством и лоном, в котором имеется много звезд…; равным образом луна, солнце и другие бесчисленные тела держатся в этой эфирной области так же, как и земля; и что не нужно верить в другой небосвод, в другую базу, в другое основание, на которые опирались бы эти великие животные, участвующие в составе мира, который является истинным субъектом и бесконечной материей, бесконечной божественной, действующей силой[668].

Этот пассаж о бесконечной вселенной и бесчисленных одушевленных мирах взят из «Великопостной вечери». В «Бесконечной вселенной и мирах»[669] та же идея повторяется много раз, но с вариациями, из которых ясно, что такая картина мира нужна была Бруно как наглядный образ его представления о божестве:

> Необходимо, чтобы существовало бесконечное подобие недоступного божественного лика, в каковом подобии находились бы, как бесконечные члены, бесчисленные миры…[670]

Хотя концепцию бесконечной вселенной и бесчисленных миров Бруно и не мог найти в герметических сочинениях, в них можно найти дух, его концепцию определяющий. Например:

> Благо равно по величине существованию всех вещей телесных и бестелесных, чувственных и умопостигаемых. Таково есть Благо, таков есть Бог…[671]

А в «Асклепии» есть такое место:

> Если говорят, что есть что-либо вне мира, во что я не верю, то это будет пространство, заполненное вещами умопостигаемыми, аналогичными его Божеству, так что даже мир, который мы называем чувственным, будет наполнен телами и существами сообразно его природе и качеству…[672]

Чтобы расширить представление о божестве, Бруно оставалось только заявить, что вне мира действительно есть бесконечное пространство и оно действительно наполнено божественными существами, — и в результате он получал расширенный герметический гнозис с бесконечной вселенной и бесчисленными

мирами. А в замечательном пассаже из поэмы «О Безмерном» можно воочию видеть, что отправляет Бруно в бесконечность именно герметический скачок вверх, герметическое восхождение. Первая часть этой поэмы говорит о восхождении ума (mens), которое открывает новую картину мира. В комментарии к этой части говорится:

> Miraculum magnum a Trismegisto appellabitur homo, qui in deum transeat quasi ipse sit deus, qui conatur omnia fieri, sicut deus est omnia; ad objectum sine fine… contendit, sicut infinitus est deus, immensus, ubique totus.
>
> [Великим чудом называет Трисмегист человека: он переходит в Бога, как если бы сам был Богом, он пытается стать всем, поскольку Бог есть все; он стремится… к бесконечной цели, поскольку Бог бесконечен, безмерен, повсеместно присутствует во всей полноте] [673].

Бруно слегка изменил знаменитый пассаж о чудесной и божественной способности человека познавать мир, добавив способность познавать бесконечного бога и бесконечную вселенную. Таким образом, чтобы воспринять и постичь новое отражение бесконечного божества в необъятной вселенной, Бруно отправляет в бесконечность человека, сознающего свое божественное происхождение, человека — великое чудо.

Относительно непосредственного источника этой новой картины сомнений быть не может. Идеи бесконечного пространства и бесчисленных миров, населенных подобно нашему, Бруно нашел в поэме Лукреция «О природе вещей»; пассажи оттуда на эти темы он часто приводит и в «Бесконечной вселенной и мирах»[674], и в других местах. Но идеи Лукреция (взятые, разумеется, из эпикурейской философии) он полностью преобразует, снабжая бесчисленные миры магической одушевленностью, которой лишена холодная вселенная Лукреция, а бесконечность и ее содержимое делая образом бесконечного божества — опять-таки вполне чуждая агностику Лукрецию идея. Таким образом, обезвоженную вселенную Лукреция, в которой поэт-пессимист находил утешение от ужасов религии, Бруно преобразует в грандиозную экспансию герметического гнозиса, в новое откровение бога-мага, и наделяет бесчисленные миры

магической одушевленностью. Чтобы воспринять всей душой эту новую картину, человек-маг, это великое чудо, тоже должен расшириться до бесконечности.

В начале этой главы я привела генеалогию мудрости, которую Бруно изложил в виттенбергской речи, чтобы сделать наглядной традицию древней магии или оккультизма, к которой он относил Коперника. Весьма симптоматично, что в эту генеалогию попадает и Лукреций; в предыдущей цитате я его пропустила, а теперь дам генеалогию более полно. Храм Мудрости, говорит Бруно, сначала был построен у египтян и халдеев; во-вторых, у персидских магов при Зороастре; в-третьих, у индийских гимнософистов; в-четвертых, во Фракии при Орфее; в-пятых, у греков при Фалесе и других мудрецах, в-шестых, у итальянцев, при участии среди прочих и Лукреция; в-седьмых, у немцев — Альбертом Великим, Кузанцем, Коперником, Палингением[675]. На мой взгляд, из этой генеалогии ясно, что для Бруно как система Коперника возвещала возврат «египтянства», так и вселенная Лукреция казалась ответвлением египетской мудрости. Поэтому он к системе Коперника присоединил бесконечную вселенную и бесчисленные миры Лукреция, просто как одну часть герметической доктрины — к другой.

Что касается других персонажей генеалогии, то Альберта Великого он, безусловно, считал магом. Кузанец, которым он пылко восхищался, использовал в рассуждениях геометрический символизм, который Бруно, возможно, считал герметическим. Знаменитая фраза Николая Кузанского: «Бог — это сфера, центр которой везде, а окружность нигде», — впервые встречается в псевдогерметическом трактате XII века[676] и была перенесена Кузанцем на вселенную[677] как на отражение бога — по вполне герметическому методу. Эта концепция была очень важна для Бруно, который считал все бесчисленные миры божественными центрами безграничной вселенной.

У Палингения, тоже входящего в генеалогию Мудрецов, Бруно нашел взятую у Лукреция эпикурейскую этику и некоторые черты космологии Лукреция, в специфическом сочетании с герметизмом[678] и магией, как я предположила в предыдущей главе. Хотя Бруно и не во всем соглашался с Палингением, но чтение этого автора могло подтолкнуть его к неверному представлению о Лукреции.

Таким образом, тот удивительный скачок воображения, которым Бруно превратил систему Коперника в бесконечную вселенную, населенную бесчисленными мирами, движущимися и одушевленными божественной жизнью, сам Бруно считал — благодаря неверному представлению о Копернике и Лукреции — просто экспансией герметического гнозиса, магическим постижением божественной жизни природы.

И эта бесконечно расширившаяся Вселенная оставалась Единым — а это, как мы видели, основной принцип герметизма. Единство Всего в Одном — постоянная тема Бруно; некоторые из самых поразительных пассажей можно найти в диалоге «О причине, начале и едином», который иногда становится похож на герметический гимн:

> Высшее благо, высший предмет устремления, высшее совершенство, высшее блаженство состоит в единстве, охватывающем сложность всего… Хвала богам, и да будет возвеличена всеми живущими бесконечная, простейшая, единственнейшая, высочайшая и абсолютнейшая причина, начало и единое[679].

Единство Вселенной в Едином, восклицает Бруно чуть раньше в том же трактате, — это

> солиднейший фундамент истин и тайн природы. Во-первых, я хочу, чтобы вы отметили, что природа нисходит к произведению вещей, а интеллект восходит к их познанию по одной и той же лестнице и что тот и другая продвигаются от единства к единству, проходя через множественность средств[680].

Это философия, впадающая в магию: все есть одно, и маг может взойти по лестницам оккультных симпатий, идущим через всю природу. А поскольку эта философия — не только магия, но еще и религия, то она становится религией герметических псевдоегиптян, которые, как Бруно говорит в «Изгнании…»,

> с помощью магии и божественных обрядов… поднялись к божеству по той же лестнице природы, по которой само божество нисходит к мельчайшему[681].

Философия и религия Бруно совпадают, и обе герметичны. Нужно представлять его систему в целом, чтобы осознать все взаимосвязи. Расширенная Вселенная соответствует расширенной антиаскетической эпикурейской этике. Грандиозное расширение герметического гнозиса связано с неудовлетворенностью Бруно организованными формами религии. Несомненно, Бруно весьма сочувственно относился к Лукрецию, который выступал против современных ему религиозных форм и находил в «космосе» убежище от ужасов суеверия. Но, в отличие от Лукреция, Бруно, конечно, не был атеистом. В его глазах бесконечная Вселенная и бесчисленные миры — это новые откровения, концентрированное выражение всеобъемлющего ощущения божества. Или же это способ вообразить невообразимое, постичь и удержать в душе бесконечную божественную реальность. Ибо Бруно использует мышление герметическим, полумагическим образом — то есть как средство обрести интуитивное познание Божества.

Специфичность позиции освободила Бруно от стеснений христианских герметиков в их подходе к герметической литературе и позволила ему выбрать как основу собственной философии самые пантеистические и оптимистичные трактаты Герметического свода — такие, как XII, «О всеобщем уме», или Corpus Hermeticum V, «Quod Deus latens simul et patens est» [«О том, что Бог и скрывается и являет Себя»] (я привожу названия трактатов по Фичино).

Это позволило ему и воспринять нехристианские доктрины, которых тщательно избегали христианские герметики, например, учение о метемпсихозе (встречающееся прежде всего в Герметическом своде X и в «Асклепии»[682]), которое Бруно открыто признает в «Кабале пегасского коня»[683] и подразумевает в некоторых пассажах «Вечери» и других диалогов[684]. Точно так же уклонялись прежде и от гностического восхождения сквозь сферы, хотя Фичино, судя по его интересу к идее астрального тела[685], и тосковал по нему, и, как мы видели, оно имеется и у мага Агриппы.

По тем же причинам, Бруно мог не обращать никакого внимания на изощренную аргументацию христианского герметизма, которая оправдывала почтение к Гермесу тем, что он предузнал Троицу, как сказано, например, в христианизирующих комментариях Фичино к

Герметическому своду. Это невнимание было сознательным, поскольку Бруно, несомненно, пользовался латинским переводом Герметического свода, сделанным Фичино, и, следовательно, читал его комментарии. Бросается в глаза отсутствие у Бруно тех предвосхищающих Троицу триад из древних теологических и философских систем, которые встречаются в «Платоновском богословии» Фичино, диалогах Тиара и почти у всех христианских неоплатоников. Этим религиозный герметизм Бруно отличается от, скажем, системы Патрици, в которой хотя и использована отчасти магия Фичино, но и тринитарные рассуждения занимают огромное место. Этим Бруно отличается даже и от любимой своей «Тайной философии» Агриппы, в конце которой псевдо-дионисиева и тринитарная система кладется в основу магии[686]. Бруно признает, что у него отсутствует теологическая часть, и объясняет это тем, что не пытается подняться выше природы и выступает в роли представителя исключительно естественной философии. Противоречить богословию он не хочет, но ищет божество в своих бесчисленных мирах[687].

С таких позиций Бруно толкует герметические сочинения — и возможно, едва ли не самым адекватным образом: он видит в них гностическую «религию космоса», (расширенную им до бесчисленных миров), а в «Асклепии» — позднеантичный египетский мистериальный культ, в неоплатоническом толковании. Другое дело, что Бруно, как и все прочие, не имел никакого представления о подлинной датировке герметических текстов и полагал, что он возвращается к египетской философии и религии, более древним, чем Моисей.

Анализ философии Бруно очень усложнен тем, что это философия — как и у Фичино, и у Пико — синкретическая: вокруг герметического ядра объединены самые разные философские и литературные источники, входившие в широкий круг чтения Бруно. Он знал труды Платона и неоплатоников в переводах Фичино. Видимо, для него была важна аверроистская философия (вошедшая и в синтез Пико), поскольку ее intellectus agens [«действующий разум»] может рассматриваться как развитие и подтверждения идей герметического трактата «О всеобщем уме». Одно из влияний — «Источник жизни» («Fons vitae») Авицеброна. И очень гордившийся своим орденом бывший доминиканец, Бруно прекрасно знал такого трудного автора,

как Альберт Великий; неизменно он выражал преклонение и перед ярчайшим светильником своего ордена — Фомой Аквинским, хотя, боюсь, далеки были от современного томизма причины, по которым Бруно чтил человека, которого считал великим магом и благородным героическим энтузиастом[688].

Из современных авторов, помимо столь важного для Бруно Корнелия Агриппы, на него повлияли Телезий и, еще весомее, Парацельс — фигурирующий в генеалогии мудрецов вслед за Палингением.

Антиаристотелизм Бруно в не совсем верном свете рассматривали те, кто восхищался им как опередившим свое время мыслителем, просвещенным защитником теории Коперника от косного средневекового аристотелизма. В глазах Бруно Аристотель — это особый тип педанта: буквалист, который не может или не хочет увидеть скрытые истины, не способен распознать в системе Коперника герметическую печать — подобно профессорам в «Великопостной вечере», которые названы и «грамматиками» и «аристотелевскими» педантами. В другом диалоге сказано, что «бедного Аристотеля» стоит пожалеть за его неспособность постичь «глубинную магию»[689]. Иногда такая позиция приводит Бруно к замечательным прозрениям — например, он отвергает аристотелевский порядок элементов, поскольку это не «естественная», а «логическая» концепция[690].

На другом уровне, сам Аристотель, в отличие от его глупых последователей, оказывается тем, кто видел глубинные истины, но скрывал их темным языком. В минуту озарения Аристотель едва не догадался, что Земля движется, так как в «Метеорологике» использовал выражение «propter solem et circulationem» («вследствие солнца и вращения»). Здесь Аристотель говорит не как философ, а «как прорицатель или же как тот, кто понял, но не осмелился сказать, что он понял, или как тот, кто увидел, но не поверил тому, что увидел»[691].

Для Бруно и математика была своего рода педантством, не доходящим до глубочайших истин. Математику Коперника нужно было превзойти с помощью прозрений Ноланца.

Но величайший враг Бруно, преследующий его кошмар — это «грамматик-педант». Педантизм этого вида может сочетаться с

аристотелевским, но заключается он уже не в зашоренной философии, а в презрении к философским штудиям как таковым, от которых грамматик отказался ради мелочной обработки латинского стиля, ради лексиконов со словами и оборотами, в которые он до того погружен, что утратил всякую способность выражать на языке какой-то смысл. В ненависти к грамматикам-педантам выразилась ненависть Бруно к гуманистам, к их занятиям и к тому, что они захватили первенство, прежде принадлежавшее философии. С литературной точки зрения грамматик у Бруно — это шаблонный педант комедии. Бруно написал комедию «Подсвечник» (изданную в Париже перед его поездкой в Англию), с участием педанта, который демонстрирует свой педантизм вереницами цитат из эразмовых пословиц[692]. В «Вечере» ученый педант бросает Бруно в лицо эразмову поговорку «Anticyram navigat» («Поплыл в Антициру»)[693], облекая в ученую форму мысль «Он сошел с ума». Не обязательно верить, что ученые Оксфорда действительно кричали Бруно: «Anticyram navigat», когда он им излагал свою магию на основе Коперника и Фичино, но от Джорджа Эббота мы знаем, что они считали его сумасшедшим: «Это его собственная голова шла кругом и его мозги не могли успокоиться»[694].

Свою ненависть к гуманистам и их латыни Бруно выражал и в том, что писал на откровенно монашеской латыни, хотя она и вполне индивидуальна благодаря поразительному и очень своеобразному словарю; вынести ее могут лишь те, кто (подобно мне) не специалист-античник.

Сатиры Бруно на педантов-грамматиков — это своего рода переворачивание сатир Эразма на педантизм схоластов. Глядя с совершенно иной точки зрения, Бруно считает гуманизм не новой образованностью, заменившей средневековое варварство, а губителем философской традиции. Мы знаем, что в обновленном Оксфорде его недовольство вызвала гордость ученых тем, что «они ничем не похожи на своих предшественников»[695], монахов-варваров. Очень вероятно, что бывшего доминиканца раздосадовало и то, что в Оксфорде уже не изучают великих магов из его ордена.

Однако всего этого недостаточно, чтобы до конца разобраться в неприязни Бруно к педантам-грамматикам. Дело еще и в том, что в таком педанте есть что-то ребяческое — он не пошел дальше первых

ступеней и остановился перед глубокими прозрениями; а потому и язык у него пошлый, поверхностный, лишенный магической и заклинательной силы. В последующих главах эти более тонкие моменты, возможно, станут яснее.

Как герметическую, или «египетскую», естественную философию Бруно нельзя отделить от его герметической, или «египетской», естественной религии, так и педантов из философского диалога, из «Великопостной вечери», нельзя отделить от педантов из параллельного произведения, «Изгнания торжествующего зверя», в котором понятие «педантство» имеет, безусловно, религиозное применение и относится к тем, кто презирает добрые дела и загубил добрые дела своих предшественников, — то есть к религиозной нетерпимости протестантов или пуритан. Как мы видели, герметизм Бруно, при всей своей специфичности, все же стоит в ряду религиозных движений XVI века, имевших целью религиозную терпимость или иное мирное решение религиозных проблем.

> Я хорошо вижу, что все мы рождаемся невеждами, легко доверяем, будучи невежественными, растем и воспитываемся в послушании и привычках нашего дома и слышим, что наши порицают законы, обряды, верования и нравы наших противников и чужих не меньше, чем противники порицают нас и наши дела. В нас вырастают в силу определенного естественного питания корни рвения к нашим делам не меньше, чем у многих других — к их делам. Затем легко может стать привычкой, что наши начнут считать жертвоприношением богам то, что подавляются, завоевываются и убиваются враги нашей веры; это встречается в не меньшей мере и у всех других, когда они действуют подобно нам. И с не меньшим жаром уверенности и убежденности они благодарят бога за обладание тем светочем, за который обещана вечная жизнь, как и мы воздаем благодарность, что не находимся в той слепоте и тьме, как они[696].

Так один из собеседников в «Вечере» описывает религиозную ситуацию XVI века — и эти слова относятся и к описанному перед тем восходящему солнцу философии Ноланца, которое возвещает зарю

лучших времен, хотя оппоненты думают противное. Как же исправить таких людей?

> Снявши прочь каким-либо способом аргументации их оценку знания и остроумными убеждениями освободивши их, поскольку это возможно, от их глупого мнения…[697]

Раздражительный маг считал себя вестником мира.

В другом месте[698] я выдвинула предположение, что необычное название «Великопостная вечеря», которое Бруно дал диалогу с описанием трапезы (происходившей, как он сказал венецианским инквизиторам, на самом деле не у Фулка Гревилла, а во французском посольстве)[699] и с изложением его философии перед рыцарями и педантами, может иметь религиозные обертоны, то есть речь, возможно, идет о причастии (о котором он, видимо, говорит в «Изгнании…» и о котором он беседовал с библиотекарем из аббатства Сен-Виктор[700]). Но, с другой стороны, с этой Вечерей все настолько неясно — и ее место, и путешествие туда и обратно по лондонским улицам (вымышленное, если на самом деле она происходила в посольстве, где Бруно и жил), — что разумнее всего считать ее магической и иносказательной картиной, что предлагает читателю и сам Бруно в посвящении французскому послу.

Какими бы ни были загадки «Вечери», они воспринимались в связи с королем Франции. В посвящении послу он описан как благодетельный солярный лев: «…когда он кричит в гневе, как лев в глубокой пещере, то наводит ужас и смертельный страх на мощных хищников лесов, а когда отдыхает и спокоен, то шлет такой жар щедрой и учтивой любви, что воспламеняет соседний тропик, согревает ледяную Медведицу и растворяет суровость арктической пустыни, которая вращается под вечной охраной свирепой Малой Медведицы»[701]. Этот пассаж отсылает к столь же астрологическому облику Генриха III в «Изгнании торжествующего зверя». Отсылает он, возможно, и к королевскому дворцу, присутствующему на той необычной картине в посвящении «Вечери» послу, которая резюмирует содержание всей этой необычной книги:

> Во втором диалоге вы увидите: во-первых, первоначальную причину трапезы; во-вторых, описание хождений и перемещений,

которое, быть может, все сочтут более поэтическим и тропологическим, нежели исторически верным; в-третьих, как человек, словно теряясь, погружается в моральную топографию и идет по этому пространству, разглядывая рысьими глазами все, что видит с той и с той стороны, причем не только созерцает большие машины, но, как мне кажется, нет такой мелочи, такого камня или камушка, над которым бы он не задержался. И в этом он уподобляется художнику, которому мало просто запечатлеть историю; который, чтобы заполнить картину и художеством сравняться с природой, изображает на полотне камни, горы, деревья, ручьи, реки, холмы; и показывает вам тут королевский дворец, там — лес, а там — полоску неба, с этой стороны — половину восходящего солнца, а по пути — то птицу, то поросенка, то оленя, то осла, то лошадь; между тем как хватило бы того, чтобы были показаны у одного — голова, у другого — рог, у третьего — четверть спины, у четвертого — уши, а у пятого — полный портрет; и у каждого — свой жест и свое выражение лица; так что зритель, оценивающий картину, может, как говорится, пересказать всю историю, что на ней изображена, к вящему своему удовлетворению. Вот таким же образом вы прочитаете и узрите то, что я хочу сказать[702].

Читатель елизаветинской эпохи — если только он не выезжал за границу — едва ли видал подобную картину, хотя ее скрытый смысл он, несомненно, понимал гораздо лучше, чем мы.

Частичные извинения за нападки на педантов в «Вечере» Бруно принес в первом диалоге трактата «О причине, начале и едином», где в его галерею добавляется еще одна замечательная картина:

Трудное, редкое и необычное дело предпринимаешь ты, о Филотей, поскольку ты хочешь их вывести из мрачной пропасти к открытому, спокойному и ясному виду звезд, которые мы видим рассеянными в таком прекрасном разнообразии по синему плащу неба. Хотя твое благочестивое усердие будет только полезно людям, тем не менее нападки неблагодарных по отношению к тебе будут столь же разнообразны, сколь разнообразны… животные… Некоторые, подобно подслеповатому кроту, лишь только почувствуют открытый воздух, как уже снова, разрывая землю,

устремляются к своим родным темным тайникам. Другие, как ночные птицы, едва только увидят, что с ясного востока восходит розовая посланница солнца, как из-за слабости своих глаз стремятся скрыться в свои мрачные убежища. Все одушевленные существа, скрывающиеся от лика небесных светил и предназначенные для вечных расселин, провалов и пещер Плутона, призванные ужасным и мстительным зовом Алекто, раскрывают крылья и быстро направляются к своим жилищам. Но все те одушевленные существа, которые рождены для того, чтобы видеть солнце, радуясь окончанию ненавистной ночи, возблагодарив благосклонность неба и приготовившись воспринять центрами шаровидных кристаллов своих глаз столь сильно желанные и долгожданные лучи, сердцем, голосом и руками поклоняются востоку…[703]

Это картина составляет пару к той, что в посвящении к «Вечере» изображает педантов и теорию Коперника. Какой художник мог бы выйти из этого мага! Одной из идей его философии (в развитие доктрины ut pictura poesis [«поэзия подобна живописи». Гораций. Искусство поэзии, ст. 361]) было то, что поэзия, живопись и философия едины.

Посему философы суть в каком-то смысле художники и поэты; поэты суть художники и философы; художники суть философы и поэты. Посему истинные поэты, истинные художники и истинные философы избирают друг друга и восхищаются друг другом[704].

Глава XIV

Джордано Бруно и Кабала

Ренессансный маг, в полноте своих достоинств, описанных у Пико делла Мирандола, сочетал магию с кабалой. К естественной магии фичиновского типа с ее герметической основой он добавлял практическую кабалу, которая позволяла вступить в контакт с высшими духовными и ангельскими мирами и которую христианский маг связывал с ангельскими иерархиями Псевдо Дионисия. Мы уже видели, что Джордано Бруно — нетипичный ренессансный маг, поскольку отвергает христианскую интерпретацию герметических текстов и целиком принимает все «египетское». Можно ожидать, что и его отношение к кабале окажется нетипичным, и так оно и есть (хотя Бруно все же можно назвать продолжателем герметико-кабалистической традиции, несмотря на все очевидные отклонения от нормы). В «Кабале пегасского коня» он вроде бы полностью отвергает кабалу в пользу чисто египетских воззрений — позиция, вполне соответствующая его крайне неортодоксальным взглядам на историю «древней теологии», или «древней магии», в которой он считал египтян не только самыми древними, но и самыми лучшими, а евреев и христиан — более поздними и египтянам уступающими. Однако этой позиции он придерживается не совсем последовательно, точнее говоря: как он считал, что его «Египет», пусть нехристианский, может стать основой церковной реформы, так он полагает, что и из кабалы — из второстепенного еврейского откровения и магии — кое-что можно сохранить.

Еврейского языка Бруно, видимо, почти не знал[705]. Он знал алфавит, который использовал в некоторых схемах. Но когда он говорит о структуре кабализма, об Именах, сефирот, ангельских чинах и т. п., то материал он черпает напрямую из своей библии — то есть из оккультной философии Корнелия Агриппы. Он знал также «Стеганографию» Тритемия, может быть — «О кабалистическом искусстве» Рейхлина и наверно — кое-что из Книги «Зогар»[706]. Безусловно, ему были известны труды Пико делла Мирандола, но

библиотекарь из аббатства Сен-Виктор занес в свой бесценный дневник высказывание Бруно (который, судя по всему, разговаривал с библиотекарем подолгу), что он «презирает Пикуса Мирандолуса и всю философию Иезуитов»[707] (довольно необычное сочетание).

Похоже, что магия Бруно опиралась на скудные источники, поскольку с удивлением отмечаешь, как сильно он полагался на компиляцию Агриппы. В «манускрипте Норова»[708] есть выдержки из магических текстов, переписанные для Бруно его секретарем Беслером. В это время Бруно изо всех сил старался усилить магизм собственной личности накануне возвращения в Италию в 1591 году. В багаже у него уже лежала рукопись книги, которую он собирался посвятить папе — в надежде, что тот заинтересуется его реформой[709]. И что же так усердно переписывал Беслер? Главным образом — длинные куски из «Тайной философии». Судя по всему, эта книга произвела на Бруно огромное впечатление. Он не повторял ее рабски, но для большей части его магии она послужила отправной точкой. А мы помним, что в свой учебник магии Агриппа включил некоторые из центральных идей герметической философии, и в этом контексте — как и в переводах Фичино — они могли привлечь внимание Бруно.

В «Кабале пегасского коня», напечатанной в Англии в 1585 году (с ложным указанием места — «Париж»)[710], Бруно разъясняет свое отношение к кабале, к иерархиям Псевдо-Дионисия — то есть ее христианскому дополнению — и к тому религиозному синкретизму на основе негативной теологии Псевдо-Дионисия, главными создателями которого были Фичино и Пико. Он описывает вкратце кабалистико-дионисианскую систему, приводит имена десяти сефирот, их значение, соответствующие им ангельские чины у евреев и девять небесных чинов Псевдо-Дионисия. Число чинов он дополняет до нужных десяти, сопоставляя с Малкут — десятым из сефирот — и с соответствующим десятым ангельским чином у евреев (Иссим) чин «отдельных душ или Героев»[711]. Вся это он взял непосредственно из «Тайной философии»[712].

Символом мистического Ничто, стоящего в кабале за десятью сефирот, он делает Осла, и этот осел негативной теологии, или Невежда, и есть необычный главный герой его книги. При всей внешней кощунственности, я не думаю, что в планы Бруно

действительно входило богохульство. Осел, несущий Святые дары, въезд в Иерусалим на осле — в такого рода аллегориях осел выступал как символ смиренного самоуничижения. Эти аллегории Бруно знает и ссылается на них[713]. Бруно не лицемерит и не острит. Просто у него исключительно странная религия, которую он и излагает в исключительно странных аллегориях.

Евреи — продолжает Бруно, описав кабалистическую систему, — заимствовали мудрость у египтян. Чтобы изобразить искажения, которые египетская мудрость претерпела в руках евреев, он приводит сюжет из «Об Изиде и Озирисе» Плутарха — египтянам пришлось превратить «их быка Описа или Аписа» в осла, который затем стал для них символом мудрости[714]. Короче говоря, Осел — символ всей негативной теологии, как кабалистической, так и христианской (то есть в учении Псевдо-Дионисия)[715]. Но у Бруно есть новая — точнее говоря, древняя — египетская кабала, которая и есть его религия и которую он излагает в «Килленском осле Ноланца» — идущем за первой частью книги диалоге.

Один из его участников — говорящий Осел, называющий себя «самым натуральным ослом»[716]. Он созерцает «творения космоса и принципы природы», и его природа — «физическая»[717]. Он становится членом пифагорейской академии, занятой «физическими» вещами, поскольку

> невозможно иметь понятие о вещах сверхъестественных, за исключением из отблеска в вещах естественных. Ибо лишь некоторым, очищенным и высшим, умам удается рассматривать их как таковые[718].

В этой академии нет метафизики, поскольку «то, что у других напыщенно называется метафизикой, есть только часть логики»[719].

Бруно отбросил как «метафизику» и кабалистическую систему сефирот, и иерархии Псевдо-Дионисия — всю ту надстройку, которую христианский маг воздвиг над своей естественной магией, чтобы застраховать ее от демонских влияний. Он вернулся к «естественной религии» египтян и к естественной философии, или естественной религии, космоса, которую он извлек из герметических доктрин. Он

прямо говорит, что этот «природный Осел» — то же самое, что и торжествующий зверь из «Изгнания…»[720].

Совершенно ясно происхождение этого египетского осла у Бруно. Нужно только вспомнить «Золотого осла» — роман Апулея из Мадавры о превратившемся в осла человеке, которому на пустынном морском берегу явилась Изида, после чего он стал жрецом египетских мистерий. А Апулей, не забудем, считался переводчиком «Асклепия» на латынь, и именно его обвиняли христианские герметики в том, что он злокозненно вставил туда пассаж о дурной магии[721]. Джордано Бруно — герметик нехристианский, вольный маг, — делая апулеевского Осла своим героем, открыто признается в том, что восхищается и Апулеем, и всей магией «Асклепия» без исключений.

Более того, апулеевского Осла в роли естественного философа почти наверное подсказал Бруно его кумир Корнелий Агриппа Неттесгеймский, маг. Как указал Ф. Токко, некоторые из пассажей Бруно об осле взяты из «Тщеты наук» Агриппы — книги, в которой он сначала излагает оккультные науки, а в конце объявляет их тщетными, используя осла как символ невежества[722]. В посвящении к этой книге Агриппа говорит, что сам превратился в «философского осла», подобно описанным у Лукиана и Апулея.

Чтобы понять всю нетипичность позиции Бруно для традиции ренессансных магов, нужно внимательно прочесть «Кабалу пегасского коня» и ее продолжение. Бруно сперва излагает систему сефирот и соответствующую ей христианскую систему иерархий, то есть стандартную систему ренесссансного христианского мага, и потом сознательно от нее отходит. Магия Бруно лишена не только всех тех страховок, которыми нерешительный Фичино окружил естественную магию, но и всех тех ангелических надстроек, которые (предполагалось) будут нейтрализовывать демонов.

Но сказать, что Бруно полностью порвал с традицией ренессансного мага, значило бы исказить картину, поскольку ренессансная переоценка магии оказала на Бруно принципиальное воздействие. С одной стороны, магия стала спутницей важных философских систем — традиция, очевиднейшим образом продолженная Бруно. А с другой стороны, у Бруно во всей силе сохраняется и та религиозная настроенность, которая побудила Пико взять магию и кабалу в подспорье религиозным умозрениям. Бруно

исповедует свою философскую религию, или религиозную философию, или религиозно-философскую магию, со всей серьезностью и верит, что она может стать орудием всеобщей религиозной реформы. Бруно сам определяет свою новую «кабалу» как «кабалу богословской философии, философию кабалистического богословия, богословие философской кабалы»[723].

То есть он сохраняет слово «кабала» в качестве обозначения своей позиции, и действительно, как мы вскоре увидим, его отношение и к кабалистическому, и к дионисианскому мистицизму на практике не так бесповоротно отрицательно, как можно было бы подумать на основе «Кабалы пегасского коня». Элементы обеих систем он использует в других работах, и поэтому в конечном счете заслуживает звания ренессансного мага, хотя и весьма экстравагантного.

У Бруно есть несколько сочинений, прямо посвященных магии, которая пронизывает, впрочем, и его труды по мнемонике и философии. Главные из явно магических сочинений — это «О магии» («De magia») и «О сцеплениях вообще» («De vinculis in genere»), оба написанные предположительно в 1590–1591 годах. Изданы они были только в конце XIX века, в полном собрании латинских произведений Бруно[724]. Именно изучение этих двух работ помогло А. Корсано осознать интерес Бруно к магии; правда[725], Корсано считал, что всерьез Бруно к ней обратился лишь в поздний период, хотя на самом деле магия сопровождает Бруно с самого начала пути.

Как и следовало ожидать, книга Бруно «О магии» основана на «Тайной философии» Агриппы и в основном повторяет схемы и классификации материала, заданные Агриппой. Но есть и существенные отличия. Мы помним, что книга Агриппы делится на три части — о магии элементов, о небесной магии и о наднебесной, или религиозной, магии, что соответствует трем мирам кабалистов. Эти же подразделения различимы и у Бруно в «Магии», но когда он доходит до религиозной магии, то примечательным образом ничего не говорит ни о древности, святости и силе еврейского языка, ни о сефирот, ни о еврейских и псевдо-дионисиевых ангельских чинах[726]. Кабалисты, правда, присутствуют в перечне «древних магов», которым открывается «Магия». Говорится, что маг — это мудрец, каковы были: Гермес среди египтян, друиды — среди галлов, гимнософисты —

среди индийцев, кабалисты — среди евреев, маги — среди персов, sophi — среди греков, sapientes — среди римлян[727]. Однако маг, помнящий верную традицию, обратил бы внимание скорее на то, что Бруно нигде не говорит о преимуществах еврейского языка для магии. Напротив, в одном весьма интересном пассаже он хвалит египетский язык и его священные символы:

> …священные письмена, бывшие в употреблении у египтян, назывались иероглифы… и были образами… взятыми из естественных вещей или их частей. Используя такие написания и слова (voces), египтяне с изумительным мастерством овладевали языком богов. Затем, когда Тевт или кто иной изобрел письмена того вида, который мы употребляем сейчас с совсем иными последствиями, то образовался огромный разрыв и в памяти, и в божественных и магических науках[728].

Это напоминает похвалу египетскому языку в Герметическом своде XVI (так называемые «Определения»), где Асклепий говорит царю Аммону, что его слово нужно сохранить на египетском языке и не переводить на греческий, поскольку греческий язык пустой и неточный и «важность и выразительность» египетского оригинала пропадут в греческом переводе[729]. Если Бруно читал это место, то, скорее всего, в латинском переводе Людовико Лаццарелли (не забудем, что Фичино этот трактат не перевел)[730], где мысль о том, что магическая сила египетского языка пропадет в переводе на язык, этой силы лишенный, выражена очень отчетливо[731]. Можно с уверенностью предположить, что это место должно было привлечь внимание Бруно, поскольку оно касается самой сути его разногласий с «педантами». Для греков, как и для «педантов», язык — всего лишь пустые слова для споров. Египтянам или магам язык или знаки нужны для прямого сообщения с божественной реальностью, для «постижения языка богов», как говорит Бруно, и для практических манипуляций. Заменив изобретением алфавита, которое привело к использованию языка «с совсем иными последствиями», тех «греков», которые в герметическом пассаже олицетворяют немагическое использование языка, Бруно перевел весь спор в принципиальный план — теперь с одной стороны были «египтяне» с магическим и

интуитивным отношением к языку и знакам, а с другой (как он бы, наверно, сказал) — «педанты», этого отношения не имеющие[732].

Для магии аксиома, говорит Бруно, во всяком деле иметь перед глазами череду влияний от Бога к богам, от богов — к светилам, от светил — к демонам, покровителям светил, в том числе и земли, от элементов — к чувствам и ко «всему живому». Такова нисходящая шкала. Восходящая шкала — от чувств к элементам, демонам, светилам, богам, оттуда — к мировой душе или к духу вселенной, а оттуда — «к созерцанию единого простого Наилучшего Величайшего, бестелесного, абсолютного, самодостаточного»[733]. Ясно, что ключевая стадия этого восхождения — контакт с демонами, и магия Бруно демонична со всей откровенностью. Ему известна теоретическая основа естественной магии «мирового духа»[734], но он напрочь отказывается от нерешительности Фичино. Бруно именно что хочет контакта с демонами; для его магии это принципиально; и никаких ангелов, чтобы демонов контролировать, в его магии нет. Разумеется, как и другие маги, Бруно свою магию считает благой[735]; дурная магия для мага — это всегда чужая магия. И, учитывая взгляды Бруно и его веру в правильность египетской религии, такая магия и должна быть благой, поскольку, как мы знаем, именно демонами египетские жрецы умели манипулировать и именно их низводили в свои статуи.

Поэтому практическая магия Бруно заключается в низведении духов и демонов с помощью «сцеплений». Фичино упоминает метод сцепления с демонами в начале «Стяжания жизни с небес» и цитирует по этому поводу неоплатонических авторов[736], но заявляет, что сам этим методом не пользуется. О сцеплениях есть глава у Агриппы, она и служит Бруно основой[737], хотя он сильно ее перерабатывает. Один из способов сцепления — «посредством слов и пения»[738], то есть это заклинания, но уже переставшие быть частью естественной магии, как у Фичино, а обращенные к демонам. Другой способ — привлекать демонов образами, печатями, символами и т. д.[739] Еще один способ — посредством воображения[740], и это главный метод магии Бруно. Нужно с помощью образов или иных магических знаков, запечатленных в памяти, подготовить воображение или память к восприятию демонических влияний. В книге «О магии» Бруно свою

магическую психологию воображения приводит в соответствие с терминами стандартной психологии способностей. Но он трансформирует эту стандартную психологию, делая воображение — и, конкретнее, магически оживленное или возбужденное воображение — в сочетании с мыслительной способностью источником психической энергии. Это магически оживленное воображение — «единственные врата ко всем внутренним аффектам и сцепление сцеплений»[741]. Язык Бруно становится лихорадочным и темным, когда он излагает эту, центральную для него, тайну: как воздействовать на воображение, чтобы низвести в личность духовные или демонические силы, которые раскроют все ее внутренние возможности. Именно к этому он всегда стремился с помощью магических мнемотехник[742], и его целью было, как совершенно ясно из заключительных страниц «Магии», обрести личность и силу великого мага или религиозного вождя.

Мы действительно очень далеко ушли от магико-кабалистической системы христианского мага, с ее страховочными ограничениями в сфере естественной магии и с ее еврейско-христианскими ангелами, призванными гарантировать религиозность этой магии. Но тем не менее Джордано Бруно остается прямым и логическим результатом ренессансного прославления человека как величайшего чуда, человека, по происхождению божественного и способного снова стать божественным, обладающего божественными силами. Короче говоря, он — плод ренессансного герметизма. Если человек способен обрести такие силы с помощью герметических упражнений, то почему бы не счесть, что таким же способом обрел свою силу и Христос? Пико делла Мирандола пытался с помощью магии и кабалы доказать божественность Христа. Бруно истолковал возможности ренессансной магии иначе.

Хотя «Египет» и герметизм для Бруно первостепенны, но и связи герметизма с кабалой, возникшие в прежней традиции, в каком-то смысле сохраняются в его системе, правда с другим удельным весом. Примером этого может служить его согласие с традиционным сопоставлением: Книга Бытия — «Поймандр» или с сопоставлением моисеева рассказа о сотворении мира с гермесовым. В диалоге «О неизмеримом и неисчислимых», изданном в Германии в 1591 году, он говорит о том, как Моисей в Книге Бытия употребляет слово «воды».

Он утверждает, что Моисей следует здесь египетской мудрости и приводит слова Гермеса Трисмегиста (из «Поймандра») о «влажной природе», которую оживляет свет. Здесь Моисей выступает, как и всегда у Бруно, в роли младшего и нижестоящего ученика египтян, получающего от них лучшую часть своей мудрости. Но Бруно использует моисееву Книгу Бытия точно так же, как и египетскую, и в следующей фразе говорит о «египтянах и кабалистах» (отметьте порядок), которые единодушно не включают огонь в число первоэлементов[743]. Вот — взятое из другой части «Неизмеримого» — описание единодушия между Меркурием и Моисеем насчет того, что первоматериалом творения были вода-свет, а не огонь:

> *Quare et nonnullis humens substantia dicta est,*
> *Mercurio nempe et Most, qui corpora prima*
> *Inter non numerant ignem, quem compositorum*
> *In genere esse volunt, quod constat lumine et unda*
> *[Вот потому иные и говорят о влажной субстанции,*
> *И прежде всего Меркурий и Моисей, которые в число первичных тел*
> *Не включают огонь, который они относят к разряду*
> *Составных тел, так как он состоит из света и волны]*[744].

Точно так же в трактате «О тройном наименьшем и мере» («De triplici minimo et mensura», тоже изданном в Германии в 1591 году) Моисей, Трисмегист и «другие халдеи и египтяне» оказываются единодушны относительно сотворения мира[745]. Из латинских сочинений Бруно можно набрать множество совместных упоминаний Моисея и Гермеса, из чего, вероятно, можно заключить, что Бруно был знаком с какими-то кабалистическими комментариями к Книге Бытия.

Интерес Бруно к кабалистическим идеям, хотя и подчиненный по сравнению с центральными идеями герметизма и «египтянства», можно изучать и по «Изгнанию торжествующего зверя». Изложив египетскую религию и ее способность за множественностью вещей постигать единство, Бруно излагает кабалистическую схему единства в многообразии. Чтобы продемонстрировать соотношение этой схемы с «египтянством», я снова приведу пассаж о Египте (уже приведенный в

двенадцатой главе). Такое повторение не требует оправданий, поскольку египетский пассаж настолько внятно выражает принципиальные взгляды Бруно, что необходимо постоянно к нему возвращаться и его изучать. Бруно говорит о том, как египетский культ совершил восхождение сквозь множественность вещей, распределенных согласно астральным взаимосвязям, к стоящему выше вещей Единому:

> В Солнце и Луне египтяне разумели жизнь, которая образует вещи согласно двум самым основным началам. Далее, они признавали влияние семи других действующих начал, распределяя их на семь светил, которых они называли бродячими — планетами. На долю этих планет, из коих каждая была особым началом и плодотворной причиной, они относили все разнообразие видов в каком угодно роде, говоря о растениях, о животных, о камнях, о влияниях и иных прочих вещах — вот это от Сатурна, это от Юпитера, это от Марса, это от того, это от другого. Точно так же — о частях, о членах, о цветах, печатях, характерах, символах, изображениях, которые все были распределены на семь видов. Но отсюда далеко, чтобы египтяне не признавали божества единым, которое пребывает во всех вещах и соответственно различным способам своего обнаружения в вещах имеет бесчисленные имена; которое можно достигнуть несчетными путями, из коих каждый опирается на собственные и свойственные ему основания; которому можно служить и почитать его бесчисленными обрядами… Для всего этого, конечно, необходимы та мудрость и суждение, то искусство, деятельность и пользование духовным светом, каковые духовное солнце открывает миру в иные времена больше, в иные — меньше. Вот этот обряд и называется Магией…
>
> …У глупых и бессмысленных идолопоклонников нет никакого основания насмехаться над магическим и божественным культом египтян. Египтяне во всякой вещи и во всяком явлении, согласно с особым смыслом каждого, созерцали божество и умели посредством разного рода вещей, пребывающих в лоне природы, получать от нее те благодеяния, каких им хотелось…Каковые (виды), как различные идеи, были различными божествами в природе, все одинаково относясь к божеству божеств и источнику идей сверхъестественных.

Отсюда, по-моему, исходит знаменитая Кабала евреев, чья мудрость (какова бы она ни была в своем роде) заимствована у египтян, у которых учился Моисей. Ведь она прежде всего приписывает первому началу несказанное имя, от него вторично происходят четверо, которые затем разрешаются в двенадцать; те в свою очередь переходят прямо в семьдесят два, а непрямым путем и прямым в сто сорок четыре, — и так далее через учетверение и удвенадцатерение развертывается в бесчисленность, сообразно бесчисленности видов. Таким образом, всяким именем (как это свойственно их языку) евреи называют какого-нибудь бога, ангела, духовную сущность, силу, которая главенствует над одним каким-либо видом. Так что в конце концов обнаруживается, что все божество приводится к одному источнику, все равно как весь свет к первому и по себе самому светлому, а все изображения, какие есть в различных несчетных зеркалах, как бы во множестве отдельных предметов, сводятся к одному началу — формальному и идеальному, их источнику.

Это правда. Так что, значит, этому богу, как независимому, нечего делать с ними; но поскольку он воплощается в явлениях природы, он ближе к ним, чем сама природа, так что если он не есть сама природа, то, конечно, есть природа природы и душа мировой души, если не душа сама…[746]

Здесь сказано о Тетраграмматоне — священном четырехбуквенном Имени Бога — и о семидесяти двух «Семамафорах», то есть светоносных ангелах, которые являются носителями священного имени. Имена всех этих ангелов выведены еврейскими учеными из Писаний[747], а соответствующие им числа развертываются в арифметической прогрессии от четверки так, как описано у Бруно. Сведения эти он мог получить из источника отнюдь не малодоступного — из «Тайной философии» Агриппы[748], хотя, возможно, он читал об этом и у Рейхлина[749]. Но в мистицизме кабалы эти ангелы, распространяясь в прогрессии от священного имени, относятся к наднебесному миру. Поэтому мистик, глубоко изучивший еврейский алфавит и умеющий входить с ними в контакт, а через их посредство — и с самим Именем, оказывается в области Абсолюта, стоящего высоко над природным миром, и проникает в тайны божественной

жизни у себя в сердце. А Бруно всю «метафизику» отбрасывает и применяет эту систему «естественным образом». Он низводит метафизическое к физическому, но сохраняет объединяющий метод кабалистической системы, который нужен ему как подспорье в его постоянной задаче — соединять множественное или соотносить Вселенную с Единым. Что касается практической магии, то я полагаю, что обращенную к ангелам магию кабалы он считал заклинанием демонов. На такую интерпретацию вполне могло натолкнуть чтение Агриппы, у которого глава о демонах[750] — порой тоже подчиняющихся арифметической профессии: 12 для знаков зодиака, 36 для деканов, 72 для квинариев — идет непосредственно перед разделом об ангелах. Вероятно, и в ангелической магии Тритемия, которую Бруно, безусловно, знал и использовал (отрывки «Стеганографии» копировал для него Беслер)[751], заложена возможность физического или демонического применения ангелической магии.

Итак, в религии и в магии Бруно лучший метод — это метод египетский, описанный в первой части приведенного пассажа из «Изгнания…». Но можно применять и метод евреев и кабалистов (который они заимствовали у египтян, но извратили, превратив в «метафизический»), при условии, что он понимается «естественно». Я думаю, что именно это Бруно и имеет в виду, когда в диалоге, который мы разбирали в начале главы, говорит о своей кабале как о кабале «природнейшего осла». Как и всегда, он берет традиционные элементы, но располагает их в новые узоры.

С точки зрения Бруно, самым важным было найти живые «голоса», знаки, образы, печати, чтобы залечить тот разрыв в средствах сообщения с божественной природой, который возник из-за «педантства». А найдя эти живые средства сообщения (или запечатлев их в душе в состоянии, близком к трансу), нужно внести единство в отраженную в душе вселенную, тем самым обрести силу мага и зажить жизнью египетского жреца в магическом общении с природой. В этом — невероятно странном — контексте становятся если и не понятными, то по крайней мере логичными процедуры вроде запечатления в памяти деканных демонов, описанного в «Тенях идей».

Еще важнее, чем остатки кабализма, для Бруно, с его планами объединения, было применение луллизма. Но интерес Бруно к

луллизму мы намеренно оставляем в стороне, чтобы не усложнять сверх меры наш исторический обзор.

Если в бруновской концепции ренессансного мага кабализм подчинен «египтянству», то как обстоит дело с мистицизмом Псевдо-Дионисия, с христианскими ангельскими чинами, то есть с тем, что удерживало магию и кабалу христианского мага внутри границ христианства? И здесь сохраняются следы прежнего синтеза — например, в «Героическом энтузиазме» («De gli eroici furori») Бруно говорит об Ареопагите с восхищением[752], — но соотношение резко изменилось. И снова Бруно приходит к новым выводам о религиозной магии, отправляясь от «Тайной философии» Агриппы.

Одно из самых необычных и интересных сочинений Бруно — это «Тридцать печатей»[753], первая изданная им в Англии книга (именно в ней содержится вызывающее обращение к оксфордским ученым[754], связанное с его крайне беспокойным визитом в Оксфорд). «Тридцать печатей» — это тридцать таинственных изысканий, сопровождаемых схемами, в которых он излагает принципы магической мнемоники. В этом сочинении есть и вариант его замечательной теории воображения[755], которую мы затронули, разбирая книгу «О магии» и поставленную Бруно задачу достижения внутреннего единства. Конечная цель этой магической мнемоники — формирование религиозной личности, или личности благого мага. Поэтому после тайн тридцати мнемонических «печатей»[756] Бруно приступает к религиозной проблематике. Он говорит о ней в терминах «напряжений» (contrazioni)[757], имея в виду под «напряжениями» различные виды религиозного опыта — иногда благие, иногда дурные. Почти везде он воспроизводит, расширяет, применяет для собственных целей трактовку близких вопросов у Агриппы. Так, Агриппа говорил о необходимости уединения и спокойной жизни для религиозного опыта, приводя в пример и откровение Моисею в пустыне, и мнение Прокла об уединенном восхождении к созерцанию умопостигаемой сущности[758]. Этот пассаж Бруно кладет в основу первого «напряжения». В числе тех, кто в уединении стяжал видения и чудесную силу, он называет Моисея, Иисуса из Назарета, Раймунда Луллия и праздных созерцателей из египтян и вавилонян. Он

дополняет это перечисление нападками на тех, кто погубил досуг и покой, необходимые для созерцательной жизни[759]. «Напряжения», связанные с дурными и суеверными видами религиозного опыта и магии, а также с их благими разновидностями[760], описываются на основе рассуждений Агриппы об истинно божественной магической религии, в основе которой истина, и о суеверной и легковерной ее разновидности[761]. Как примером благого «напряжения» Бруно восторгается Фомой Аквинским, достигшим высочайшего созерцания и в воображении восхищенным на небеса — подобно Зороастру и Павлу[762].

Излагая религиозную магию, Агриппа старался сохранить хотя бы видимость христианского тринитаризма и поэтому утверждал, например, что в религии есть три руководителя — Любовь, Надежда, Вера, три традиционные богословские добродетели[763]. Бруно же, блуждая по третьей книге «Тайной философии», подбирая, меняя, перекраивая в своих целях нужный материал, упорно избегает «триад», и у него руководителей в религии становится четыре — Любовь, Искусство, Наука (Mathesis) и Магия[764]. Следуя за этой четверкой, маг и достигает высочайших высот совершенства и силы. Все они связаны с магией в сочетании с платоновским «неистовством» (furor). Любовь — это вездесущая сила, и если маг ее уловит, то она с помощью божественного неистовства поведет его от дольнего в наднебесные сферы[765]. Искусство — это умение сочетаться с мировой душой[766]. Наука (Mathesis) учит нас абстрагироваться от материи, движения и времени и достигать интеллектуального созерцания умопостигаемых сущностей. Магия делится на два вида — один дурной, другой благой. Благой вид, регулируя веру и другие похвальные «напряжения», наставляет заблуждающихся, укрепляет слабых и с помощью Любви — величайшего из демонов — сочетает душу с божественной силой[767]. Затем магическая любовь связывается с теорией Фичино о двух Венерах[768] (хотя по имени Фичино не назван), благодаря чему религиозный маг оказывается способен преобразиться в любовного поэта-неоплатоника (что и произойдет в «Героическом энтузиазме»).

Какой же из всего этого следует ответ на наш вопрос о том, что стало с христианскими элементами ренессансного мага в системе Бруно? Ответ такой — они исчезли, вместе с христианской и тринитарной интерпретацией герметических текстов, от которой Бруно отказался. Несмотря на это, Бруно продолжает считать Христа благим магом и чувствует тесное родство с католическим средневековьем, которое поощряло великих философов и созерцателей и предоставляло им досуг и возможность достичь высочайших высот героического «энтузиазма», вышних «напряжений» и тем самым — магических прозрений и силы.

Итак, все усилия Фичино создать христианскую «платоновскую теологию», со всеми его «древними богословами» и «магами», с христианским платонизмом и с робкими обращениями к магии, — ничего не стоили в глазах Джордано Бруно. Всем сердцем восприняв магическую египетскую религию «Асклепия» (и пренебрегая общепризнанными предвосхищениями христианства в Герметическом своде), он счел ее истинной неоплатонической теургией и экстазом, восхождением к Единому. И так оно и было на самом деле, поскольку герметический Египет — это Египет в интерпретации позднеантичных неоплатоников. Но проблему Бруно нельзя решить, просто приравняв его к позднеантичному неоплатонику, адепту египетских мистерий. Он все же воспринял весь огромный механизм, запущенный Фичино и Пико, со всей его эмоциональной силой, кабалистическими и христианскими ассоциациями, синкретизмом из всех философий и всех религий — средневековых и античных, с его магией.

Более того — и в этом, на мой взгляд, одна из самых существенных черт Джордано Бруно — его деятельность пришлась на конец XVI века, когда религиозная нетерпимость проявлялась самым чудовищным образом и когда религиозный герметизм казался путем к терпимости или к примирению сражающихся сект. В десятой главе мы видели, что у христианского герметизма было много вариантов — и католических, и протестантских, — в большинстве своем избегающих магии. И вот появляется Джордано Бруно — он целиком принимает магический египетский герметизм. Он призывает к своего рода египетской Контрреформации, он возвещает возврат к Египту и предлагает некое новое решение всех религиозных проблем. И при

этом он призывает и к нравственной реформе, ставя на первый план добрые дела и этику общественного служения. Оказавшись в постреформационном Оксфорде, этот бывший доминиканский монах видит вокруг себя грандиозные руины средневекового прошлого и оплакивает уничтожение того, что сделали его предшественники по ордену, философия, филантропия и магия которых ныне — предмет поругания.

Где еще можно увидеть подобное сочетание религиозной терпимости, сердечной привязанности к средневековому прошлому, идеи служения ближним и приверженности фантастической религии и символике египтян? Мне приходит в голову только один ответ — в масонстве, с его мифологическим происхождением от средневековых каменщиков, терпимостью, филантропией и египетской символикой. Как сколько-нибудь заметная организация масонство появляется в Англии лишь в начале XVII века, но у него, безусловно, были предшественники, прецеденты, какие-то традиции задолго до этого времени. Однако проблема происхождения масонства слишком сложна, чтобы на ней здесь останавливаться. Мы оказываемся в совершенной темноте, среди загадочных тайн, но есть вопрос, который не дает покоя, — не нашелся ли среди слушавших Бруно англичан охваченный духовной тоской человек, который расслышал в его «египетской» проповеди какое-то смутное обещание, самые первые тихие ноты Волшебной Флейты?

Глава XV

Джордано Бруно: Героический энтузиаст и елизаветинец

Книга Бруно «О героическом энтузиазме» («De gli eroici furori») [769], вышедшая в 1585 году в Англии с посвящением Филипу Сидни, — это сборник стихотворений о любви, построенных на петраркистских кончетти, и комментариев, разъясняющих, что подлинная тема стихотворений — философская или мистическая любовь. В посвящении Сидни[770] Бруно объясняет, что его петраркизм относится не к обычному, а к высшему типу и имеет в виду не любовь к женщине, а разумную часть души. Он не отрицает «вульгарную любовь» и даже одобряет ее, если она знает свое место, но его любовь обращена к «высшему Купидону». Ясно, что он опирается на комментарий Фичино к «Пиру» Платона, где развернута теория двух Венер, или двух Купидонов — высшего и низшего.

Чтобы сделать мистическую цель своих любовных стихотворений еще яснее, в посвящении Бруно сравнивает их с «Песнью песней»[771]. В словах: «Вот, он стоит у нас за стеною, заглядывает в окно, мелькает сквозь решетку», — Соломон описывал божественный свет, всегда присутствующий в вещах и стучащийся в дверь наших чувств[772].

У философского или мистического применения любовной поэзии была богатая традиция. Возможно, оно было заложено в поэзию «куртуазной любви» (amour courtois) с самого начала, но это вопрос до сих пор не решенный; произведения, про которые мы из сопровождающих стихотворение комментариев знаем, что у них есть мистическая задача, — это «Пир» Данте и комментарий Пико к «Песне» Бенивьени; оба эти текста, возможно, послужили Бруно источником[773]. А «Песнь песней», автором которой считался Соломон, толковалась таким образом и в христианском, и в кабалистическом мистицизме[774].

«Героический энтузиазм» разбит на разделы, в каждый из которых обычно входят: описание эмблемы или девиза, заменяющее картинку

из иллюстрированного собрания эмблем[775]; стихотворение, чаще всего сонет, которое развивает кончетти, входившие в описание эмблемы; и комментарий, разъясняющий смыслы, скрытые в эмблеме и стихотворении.

Вот пример этого метода[776]. Эмблема изображает две звезды в виде двух лучезарных глаз, с девизом «Mors et vita» («Смерть и жизнь»). Сопроводительный сонет построен на одном из стандартнейших клише петраркизма — глаза дамы подобны звездам, влюбленный молит, чтобы они на него обратились, хотя и знает, что их взгляд может убить его. Основному клише сопутствуют столь же банальные мотивы. Вот изможденное лицо влюбленного, на котором написаны его страдания:

Вглядись: Амур в черты мои вписал
Всю повесть бедственных моих терзаний…

Вот гордыня и жестокость дамы, которая мучит влюбленного:

Но нет его [Амура] гордыне обузданий, —
Богиня, я страдаю, как страдал.

Отсюда — переход к центральному образу всего стихотворения — глаза дамы подобны лучам или звездам:

За красотою век, достойных хвал,
Ты скрыл лучи, которых нет желанней,
Задернул небо мраком плотных тканей…

Наконец, есть молитва к даме, будто к богине, чтобы она сжалилась и обратила взгляд на его страдания, даже если этот взгляд его убьет:

Божественная, сжалься, ради Бога…
И если жизнь моя нужна,
Мне милостивый взор раскрой широко;
А если смерть — пронзи мне оком око![777]

Главное место в сонете, сотканном из петраркистской фразеологии, занимает кончетто «глаза-звезды», представленное в эмблеме.

В комментарии все смыслы разъясняются. Лицо влюбленного, на котором написана история страданий, — это душа в поисках Бога. Здесь Бруно цитирует псалмы: «Душа моя к Тебе, как жаждущая земля» и «Открываю уста мои и вздыхаю: ибо заповедей твоих жажду»[778]. О гордыне дамы сказано метафорически, как иногда говорят о Боге: его ревность, гнев, сон, — и имеется в виду, что Бог часто не открывает себя познанию. «Так она закрывает светочи веками, не проясняет мутного неба человеческой мысли, не убирает прочь тени с загадок и подобий»[779]. Моля, чтобы глаза открылись, влюбленный молит, чтобы божественный свет сделался постижимым. А смерть, которую может принести взор ее глаз, означает мистическую смерть души, которая «вместе с тем является вечной жизнью, которую человек может получить в обладание на это время, а в результате — навеки»[780].

Отдельно, без комментария, стихотворение о глазах-звездах имело бы вид сонета в стандартном цикле сонетов. А с комментарием мы понимаем, что этот любовный сонет — молитва Бруно к его божеству.

А что же это за божество, к которому так пылко обращается героический энтузиаст? Это, как он сообщает Сидни в посвящении, религия «природного созерцания», при котором божественный свет, сияющий в вещах, «овладевает душой, возносит ее и обращает в лоно Бога»[781]. Множество стрел, которые ранят сердце влюбленного, означают здесь «бесчисленность индивидуумов и видов вещей, в которых отражается блеск божественной красоты»[782]. Есть теологи, которые

> ищут истину природы во всех специфических природных формах, в которых усматривают вечную эссенцию и специфического субстанционального продолжателя вечного зарождения и

превращения вещей, каковые формы называются богами-основателями и производителями, над которыми восседает форма форм, источник света, истина истин, бог богов, через коего все полно божественности, истины, сущности, блага[783].

Солнце, всеобщий Аполлон и абсолютный свет, отражается в своей тени, своей луне, своей Диане, которая есть мир, вселенная, природа, где энтузиаст выслеживает присутствие божественного — отблески божественного света в природе. И охотник превращается в добычу, иначе говоря, становится божественным. Отсюда — замечательный образ Актеона и его псов, ищущих «следы», который снова и снова повторяется в «Героическом энтузиазме». Наконец, после ряда нарастающих постижений, псы — мысли о божественном — пожирают Актеона, и он становится диким, как олень, живущий в лесах, и получает способность созерцать наготу Дианы — то есть прекрасное телосложение природы. Он видит Вселенную как Единое. Он видит Амфитриту (океан) — источник всех чисел, которая есть монада, и если он не видит ее в ее сущности, в ее абсолютном свете, то видит в ее порождении, которое подобно ей и которое есть ее образ, ведь от той монады, которая есть божество, происходит та монада, которая является природой[784].

Под великолепно сложным и изысканным покровом образности «Героического энтузиазма» исповедуется религия, совпадающая с религией египтян в «Изгнании торжествующего зверя», где тоже имеется созерцание божества в вещах и знание, как подняться от бесчисленных видов, в их астральных сочетаниях, к единству божества и к источнику идей, который выше природы. И в «Героическом энтузиазме» мы встречаем пророчество о близком возврате египетской религии благодаря перевороту и «большому мировому году»:

> Переворот и большой мировой год есть тот период времени, в который от самых различных состояний и путем противоположных и обратных средств все возвращается к тому же… Вот почему в нынешние времена, когда мы находимся на самом дне наук, породивших подонки мнений, породивших грязные обычаи и действия, мы, без сомнения, можем ожидать возвращения к лучшему состоянию[785].

Так и земные царства идут путем противоположностей — если они во тьме и в бедствиях, то можно предсказать им просветление и процветание. А если оно благополучно, как некогда в Египте, то можно предсказать падение во тьму.

> Так было с Гермесом Трисмегистом, который, видя Египет во всем блеске знаний и предвидений (поэтому он и считал его людей сотоварищами демонам и богам и, следовательно, религиознейшими), высказал Эскулапу [= Асклепию] печальное пророчество, что за этим должны последовать сумерки […] религий и культов, а совершенные ими дела станут лишь баснями и предметами осуждения… Ныне же, когда нет такого зла и поношения, которым [евреи] не подверглись бы, нет и таких благ и чести, которых [евреи] не ждали бы[786].

Подразумевается, что раз в настоящее время мир оказался на самом низком уровне «мнений» и «действий», в надире предсказанного в Плаче ниспадения во тьму, то можно надеяться на возврат к тому блеску и свету, которыми Египет наслаждался во дни Гермеса Трисмегиста, когда люди общались с богами и демонами и были людьми религиознейшими.

Здесь следует вспомнить пассаж из «Великопостной вечери»[787], где Ноланец заявляет, что обладает опытом того рода, который ныне угнетен (и при сопоставлении со сходным пассажем в «Тенях идей» мы понимаем, что речь о запретительных указах против египетской религии, как это предсказано в Плаче), хотя это «свет, придававший в древние времена душам наших отцов божественность и героичность» и подобный трансу «неистового» влюбленного в «Неистовом Роланде», «разум» которого в неистовстве отделился от тела:

> *Chi salira per me, madonna, in cielo*
> *A riportame il mio perduto ingegno?*
>
> *[Кто, о мадонна, поднимется ради меня в небеса,*
> *Чтобы принесть мне сюда мой потерянный разум?]*

Здесь перед нами оба элемента заглавия «Героический энтузиазм», данного книге стихов о мистической любви: опыт, который придает

душе «божественность и героичность» и который подобен «энтузиастическому» трансу (furor) страстной любви.

В высшем религиозном опыте герметизма, как он описан в «Поймандре», когда душа, чтобы превратиться в свет божественного Ума, по подобию которого была создана, покидает тело, то само тело на протяжении всего видения «спит», а чувства притуплены[788]. Герметический транс описан у Мильтона в «Задумчивом» («Il Penseroso»), поэме о меланхолии:

Or let my lamp at midnight hour
Be seen in some high lonely tower,
Where I may oft outwatch the Bear,
With thrice great Hermes, or unsphere
The spirit of Plato, to unfold
What worlds or what vast regions hold
The immortal mind ***that hath forsook***
Her mansion in this fleshly nook;
And of those daemons that are found
In fire, air, flood, or under ground,
Whose power hath a true consent
With planet, or with element.

[Или в полночный час зажигаю свет
в какой-нибудь высокой одинокой башне,
откуда я то часто вглядываюсь в Медведицу
вместе с трижды великим Гермесом, то возвращаю со сфер
дух либо Платона, чтобы он изложил,
какие миры или какие бескрайние области держат
бессмертную душу, ***когда она отринет***
свое жилье в плотяном приюте;
либо тех демонов, которые обретаются
в огне, воздухе, потоке или под землей
и у силы которых есть истинное согласие
с планетами или стихиями].

Эти строки (по-моему, близкие Бруно из-за Медведицы, с которой в «Изгнании…» начинается реформа небес) замечательно передают

атмосферу герметического транса, когда бессмертная душа покидает тело и входит в религиозное общение с демонами, иначе говоря — обретает тот опыт, который дает ей чудесные или магические силы.

В «Героическом энтузиазме» транс несколько раз описывается или имеется в виду. Так, например, в комментарии к эмблеме и стихотворению о корабле без кормчего есть ссылка на Ямвлиха, говорившего, что иной раз сила созерцания бывает такова, что душа покидает тело. И далее Бруно отсылает читателя к тому, что он сказал о «напряжениях» (contrazioni) в книге о «тридцати печатях»: есть разные «напряжения» [в рус. пер. — «способы сдержанности»] — «из них одни недостойно, а другие героически действуют»[789]. В другом месте он разделяет хороший род энтузиастов (или энтузиастических «напряжений») на две разновидности. В первой божественный дух входит в невежественного человека, который оказывается вдохновлен и сам своего вдохновения не понимает. В другой разновидности люди, «будучи опытны и искусны в созерцаниях и имея прирожденный светлый и сознающий дух… говорят и действуют уже не как сосуды и орудия, но как главные мастера и деятели». Из этих двух разновидностей «у первых достоинство осла, везущего святое причастие; у вторых — достоинство священного предмета», то есть они сами божественны[790].

Короче говоря, подлинная цель религиозных переживаний в «Героическом энтузиазме» — это, на мой взгляд, герметический гнозис; перед нами мистическая любовная поэзия человека-мага, который был создан божественным обладателем божественных сил и теперь снова божественным обладателем божественных сил становится.

Однако герметическое ядро скрыто под неоплатоническим аппаратом. Где еще можно найти герметизм, объединенный с неоплатоническими furores? Если бы подобное сочетание в явном виде нашлось, то тогда «Героический энтузиазм» Бруно — неоплатоническое любовное исступление, стремящееся к герметическому гнозису, — стал бы ясен. И такое сочетание найти можно, причем в месте вполне ожидаемом — то есть у Корнелия Агриппы, у того авторитета, с которым, как мы видели, так регулярно советовался наш маг.

Четыре степени furor’a, или энтузиазма, по которым душа заново восходит к Единому, были сведены Фичино из платоновских источников в его комментарии к «Пиру» Платона и в других текстах. Степени эти таковы: во-первых, furor поэтического вдохновения, под действием Муз; во-вторых, религиозный furor, под действием Диониса; в-третьих, пророческий furor, под действием Аполлона; в-четвертых, furor любви, под действием Венеры. В этой последней и высшей степени вдохновения душа становится Единым и в Единое возвращается. В «Тайной философии»[791] Агриппа перечисляет furores в этом же порядке и, дойдя до четвертого и высшего, говорит вот что:

> Что касается четвертого furor’a, исходящего от Венеры, он обращает и трансформирует дух человека в божество посредством любовного жара и всецело уподобляет его Богу, как истинный образ Божий. Потому Гермес и говорит: «О Асклепий, человек — это великое чудо, животное, достойное восхищения и поклонения, ибо он переходит в божественную природу, как будто сам и есть Бог. Он сообщается с породой демонов, зная, что и сам того же происхождения. Он презирает всего лишь человеческую часть своей природы, ибо все упования возложил на божественность другой своей части». И вот душа, подобным образом превратившаяся в Бога, получает от Бога столь великое совершенство, что она знает все вещи, благодаря сущностной близости с божеством… Превращенная в Бога любовью… она порой может творить дела более великие и чудные, чем сама природа, и такие дела зовут чудесами… Ибо человек есть образ Божий, по крайней мере тот человек, который благодаря furor’у Венеры стал подобен Богу и живет только в mens… Евреи и кабалисты говорят, что душа человека есть свет Божий, созданный по образу Слова, первообразна причины причин, субстанции Бога, запечатленный печатью вечного Слова. Постигнув это, Гермес Трисмегист сказал, что человек таков, что выше обитателей небес или, по крайней мере, имеет равный с ними удел[792].

Я думаю, что это и объясняет истинный смысл героических любовных furores в «Героическом энтузиазме»: это furor Венеры, истолкованный как средство к превращению человека в «великое

чудо» из «Асклепия», в обладателя чудесных сил и товарища породы демонов, к которой он и сам принадлежит по своему происхождению. У Агриппы мы находим и то традиционное сопоставление «Поймандр» — Книга Бытия относительно сотворения человека, которое объясняет, почему наряду с неоплатоническим мистицизмом и кабалистический годится для описания мистической любви в «Героическом энтузиазме»: дело в том, что это любовь в конечном счете «египетская», любовь «великого чуда» — герметического человека, или мага.

Одно из самых поразительных и загадочных мест в «Героическом энтузиазме» — то, где Актеон, охотясь на божественные вещи, видит лик божественной красоты отраженным в водах природы:

> И вот меж вод, то есть в зеркале подобий, в делах, где отражается действенность доброты и блеск божественности, а эти дела обозначены понятием вод низших и высших, находящихся под и над небесным сводом, он созерцает самую красивую грудь и лицо… которые можно видеть[793].

Возможное объяснение этого места в том, что здесь отразился замечательный рассказ «Поймандра» о том, как человек-маг, пройдя сквозь сферы, спускается к Природе, которую полюбил, и видит свое собственное лицо — то есть образ ее божественного творца, отраженным в ее водах[794].

Агриппа мог бы процитировать слова, идущие в «Асклепии» сразу за пассажем о «великом чуде»: «человек связан узами любви со всеми иными существами, ибо это отвечает вселенскому Порядку»[795]. Любовь мага — это любовь функциональная, глубочайшая основа его магии, как объясняется в «Тридцати печатях», где Бруно называет Любовь и Магию в числе главных руководителей на пути магической религии.

Таким образом, хотя в «Героическом энтузиазме» впрямую о магии почти не говорится, сама книга — своего рода духовный отчет человека, решившего стать религиозным магом. И влияние внутренней магии Бруно, я думаю, можно усмотреть в самих петраркистских любовных эмблемах — в этих точных и наглядных описаниях стрел, глаз, огней, слез и т. п. стандартных петраркистских кончетти, которые проходят через всю книгу, подобно четкам розария, и к которым

присоединены стихотворения и комментарии. Как в своей мнемотехнике Бруно пытается положить в основу всех процессов запоминания магические или талисманные образы, так и «Героический энтузиазм» он строит на зрительных эмблемах. Можно предположить, что петраркистские кончетти в форме эмблем имеют здесь функцию иероглифов (то есть эмблема возвращается к своим истокам), или образов, знаков, печатей, символов, голосов для живого, магического контакта с реальностью — в противоположность пустому языку педантов.

Как небесная реформа «Изгнания…» на самом деле происходит внутри личности, так и переживания «Героического энтузиазма» суть переживания внутренние. Уже имея «божественное в себе», Актеон не должен искать его вне себя. Ибо «божественное в нас находится благодаря силе преобразованного ума и воли»[796]. По мнению Бруно, достоинство Человека-Мага — внутри личности, и он применяет к воображению внутренние магические техники, чтобы достичь гнозиса.

Мы видели, что герметическое, или египетское, откровение всегда стоит у Бруно на первом месте, но это не значит, что еще один компонент личности ренессансного мага — кабала — остается без дела. Присутствует еврейский мистицизм и в «Героическом энтузиазме». Как мы помним, в посвящении сказано, что любовная поэзия книги подобна мистицизму «Песни песней», а в самом тексте Бруно дважды сравнивает мистическую «смерть поцелуя» кабалистов с тем опытом, который описывает сам[797]. Иначе говоря, «Героический энтузиазм» в известном смысле остается в пределах синтеза Пико делла Мирандола, хотя баланс внутри этого синтеза изменился радикально.

Более того, имеется в книге Бруно и христианский — или, по крайней мере, псевдо-дионисианский — компонент ренессансного мага. Христианское влияние в его мистицизме заметно, например, в том, что он часто называет божественные влияния «божественной любовью». И это, и частые цитаты из псалмов сообщают его мистицизму окраску, которой не было у языческого гнозиса герметических текстов. И свой неизреченный опыт он сравнивает с негативной теологией не только Пифагора, но и Дионисия (Ареопагита):

> …Самые глубокие и божественные теологи говорят, что Бога любят и почитают больше молчанием, чем словом, как воображаемые виды предстают больше закрытым глазам, чем открытым; поэтому негативная теология Пифагора и Дионисия намного выше доказывающей теологии Аристотеля и схоластических докторов[798].

То есть негативная теология Псевдо-Дионисия, столь важная для христианского синтеза, к которому стремились привести свои взгляды Фичино и Пико, есть и в «Героическом энтузиазме», хотя и примененная иначе (а именно как «негативная» позиция по отношению к откровению божества в видах или природе). И упоминается Ареопагит в рамках примечательного эпизода с «девятью слепцами», который служит завершением и кульминацией всей книги[799]. Девять слепцов жалуются на свою слепоту в девяти стихотворениях, а потом, когда нимфы открывают священную чашу, они обретают зрение и уже в качестве девяти просветленных поют девять песен под аккомпанемент девяти разных музыкальных инструментов. Помимо очевидного намека на девять небесных сфер в девятке просветленных есть и отсылка, как объясняет Бруно в посвящении Сидни[800], к «девяти ангельским разрядам» христианских теологов, то есть к небесным иерархиям Псевдо-Дионисия. Таким образом, книга Бруно завершается ангельскими гармониями как неким куполом, что отражает стандартную систему христианского мага, в которой магия и кабала включены в ангельские иерархии Псевдо-Дионисия. Тем не менее Бруно и здесь использует эту систему нестандартным способом. Девять просветленных слепцов, судя по всему, — это, в отличие от ангельских иерархий, не система внешней «метафизики», а составные части личности, которая просветляется благодаря их просветлению. Но придавая высшему и окончательному просветлению героического энтузиаста такую форму, Бруно все же идет на уступку стандартной схеме.

Событие, ведущее к просветлению девяти слепцов (они — это сам Ноланец, как и они, покинувший родную «счастливую Кампанью»), происходит, когда они оказываются в святилище Цирцеи. Там они молятся, чтобы «небу угодно было, чтобы и в наше время, как это было в другие, более счастливые века, предстала перед нами

волшебница Цирцея, которая при помощи трав, минералов, ядов и чар смогла бы обуздать природу»[801]. В ответ на их мольбы Цирцея, дочь Солнца, появляется, и «при ее появлении исчезли образы многих других божеств, которые прислуживали ей»[802]. Таким образом, высшее просветление оказывается магическим — что возвращает нас к пониманию «героического энтузиазма» как внутреннего опыта мага, причем этот маг в первую очередь — герметический оптимистический гностик, хотя и воспринявший бесконечно сложные влияния неоплатонизма, кабалы, Псевдо-Дионисия и традицию католической философии, входившую в его доминиканское образование.

И снова Бруно оказывается в роли ренессансного мага, который отправляется (через посредство «Тайной философии») от синтеза Фичино-Пико, но смещает баланс в пользу герметического компонента, в результате чего элементы и кабалы и Псевдо-Дионисия отходят на второй план перед египетским натурализмом. Но все же пребывание Гермеса Трисмегиста внутри церкви — как мы видели его в Сиенском соборе — не было напрасным. Благодаря своим мнимым предвосхищениям христианства, герметизм подвергся глубокой христианизации. В XVI веке к религиозному герметизму восторженно обратились и продолжали обращаться и католики, и протестанты, уставшие от преступлений и войн под знаменем религии и искавшие путей к терпимости и единству. Хотя религия самого Бруно — чисто «египетская», но эти сильные религиозные чувства проникают и в «Героический энтузиазм», нередко придавая любовным безумствам интонации и оттенки почти христианские и всегда вдохновленные глубокой религиозностью. Религиозные герметики-христиане старались избегать магии. Законченный египетский герметик, Бруно магию, наоборот, подчеркивает, и в его проповеди ведущей к единству силой оказывается любовь мага. «Героический энтузиазм» — это субъективный религиозный опыт реформатора «Изгнания…», где — по поводу Плеяд или Близнецов — все боги, то есть все части личности, произносят хвалу любви[803]; где нетерпимые «педанты», будь то протестанты или католики, со своими войнами и гонениями, с небес изгоняются; и где для индивида и для мира начинается рассвет новой эпохи магических постижений. Вот такую Реформацию проповедовал Джордано Бруно в форме возврата египетской религии.

Придание любовным эмблемам мистического смысла в «Героическом энтузиазме» поразительно похоже по своей методике на переложение эмблем «мирской» любви в эмблемы любви «святой» в иезуитских сборниках религиозной эмблематики в начале XVII века. Я отмечала уже это сходство в другом месте, где рассматривала — в связи с эмблемами Бруно — мирские любовные эмблемы из сборника Вения с влюбленным, раненным стрелами из глаз дамы или из лука Купидона, и эмблемы священной любви, где изображены ранящие сердце стрелы божественной любви или пронзающие душу этой же любви лучи[804]. Точно таким же способом Бруно применяет в «Героическом энтузиазме» петраркистские кончетти, с той лишь разницей, что у него стрелы божественной любви или лучи божественного света, пронзающие героического энтузиаста, исходят от «Бога в природе». Бруно так резко критиковал итоги протестантской реформации в Англии, что в неясной елизаветинской атмосфере было очень легко принять его проповедь за ортодоксальную католическую контрреформацию — что, возможно, и случилось с Джорджем Эбботом, впоследствии архиепископом Кентерберийским, который включил не очень сочувственное изображение мелкого итальянского «жонглера» в Оксфорде в свою книгу под названием «Доводов, которые Доктор Хилл привел в поддержку папизма, ложно именуемого католическая религия, Разоблачение и Доказательство их крайней слабости и, по рассмотрении, полной негодности для оной цели», где он подробно опровергает претензии католиков на превосходство, основанные на их превосходстве в совершении «чудес»[805].

Принципиально отличаясь от доктрин ортодоксальной контрреформации, проповедь Бруно содержала определенный политический смысл. Политический смысл «Изгнания…» — предложение французской дружбы англичанам в виду общей католической угрозы, которую воплощала Испания. Испания и подстрекала католическую Лигу, теснившую французского короля, и постоянно организовывала «папистские заговоры» против английской королевы. Получил ли Бруно от Генриха III полномочия для подобных предложений или нет, но точно известно, что все свое пребывание в Англии он жил во французском посольстве, а это было опасное, полное страхов время, совсем незадолго до великого поражения испанской Армады. В политическом смысле Бруно настроен резко

антииспански (особенно ясно это показывают нападки в «Изгнании…» на испанское правление в Неаполе)[806] и выражает безудержное восхищение перед королевой Елизаветой и ее мудрыми советниками, которые прокладывают путь сквозь многочисленные опасности. Более того, Джордано Бруно становится участником того странного и многостороннего феномена, каким был культ Елизаветы, а может быть, Бруно даже и повлиял на некоторые его формы, почему я и назвала эту главу «Героический энтузиаст и елизаветинец».

> Найдешь ли ты мужчину, лучшего или хотя бы только подобного божественной Елизавете (diva Elizabetta), царствующей в Англии? Так как она столь одарена, возвышенна, находится под покровительством и охраною небес, пользуется их поддержкою, то напрасна была бы попытка принизить ее значение иными словами или силами. Разве есть среди знати кто-нибудь более героический, среди носящих тогу — более ученый, среди советников — более мудрый, чем эта дама, самая достойная из всех людей во всем государстве?[807]

Через много лет, отвечая венецианским инквизиторам, Бруно возьмет назад эти похвалы «еретическому государю»:

> *Спрошенный:* — Восхвалял ли какого-либо еретика или еретических государей, поскольку прожил так много времени в их обществе? За что именно восхвалял и с какими намерениями?
>
> *Ответил:* — Я восхвалял многих еретиков, как и еретических государей. Но восхвалял не за то, что они — еретики, а исключительно за добродетель, которая была им свойственна. И я не хвалил их никогда как религиозных и благочестивых, не пользовался какими-либо подобными религиозными терминами. В частности, в своей книге «О причине, начале и едином» я восхваляю королеву Англии и называю ее божественной, но присваиваю это наименование не в качестве религиозного атрибута, а в виде известного рода эпитета, подобно тому как древние имели обыкновение давать их государям. Такой обычай существует в Англии, где я находился, когда писал эту книгу; там обычно дают королеве титул «божественная». Тем более могло прийти мне на мысль называть ее так, что она меня знала, ибо я постоянно была при дворе совместно с послом. Сознаюсь, что впал в заблуждение,

восхваляя эту женщину-еретичку и в особенности присваивая ей наименование «божественной»[808].

Более показательны, однако, чем это место из диалога «О причине…», похвалы Елизавете в «Великопостной вечере», о которых он не сказал инквизиторам. Там он сулит английской королеве бескрайнюю, мистическую всемирную империю. Здесь Бруно присоединяется к тому мистическому империализму (составлявшему часть культа королевы-девственницы), символом которого было ее имя «Астрея», то есть богиня справедливости золотого века, ставшая по уходе с земли созвездием Девы:

> Я говорю о Елизавете, которая по титулу и королевскому достоинству не уступает ни одному королю на свете. По рассудительности, мудрости, благоразумию и по управлению с ней не легко может быть сопоставлен кто-либо другой на земле, владеющий скипетром… Если бы власть фортуны соответствовала бы и была равна власти великодушия и ума, следовало бы, чтобы эта великая Амфитрита расширила границы и настолько увеличила периферию своей страны, чтобы она, как ныне включает Британию и Ирландию, так включила бы другое полушарие мира, чтобы уравновесить весь земной шар, благодаря чему ее мощная длань полностью подлинно поддерживала бы на всей земле всеобщую и цельную монархию[809].

Применение к Елизавете, воплощающей в этом пассаже Единое в его функции правителя империи или вселенной, имени «Амфитрита» связывает, возможно, эту мистическую империю с той Амфитритой, которая в «Героическом энтузиазме», когда достигнуто созерцание божества в природе, предстает как источник всех чисел, всех видов, всех идей, как Вселенная-монада.

Более того, «Героический энтузиазм» связан с культом Елизаветы самыми неожиданными и тонкими способами. В посвящении Сидни королева появляется в качестве «той единственной Дианы», а про эпизод с девятью слепцами сказано, что он происходит в стране, «penitus toto divisus ab orbe» [«от всего отрезанной мира»], то есть на Британских островах, которые расположены «в лоне Океана, в груди Амфитриты, божества»[810]. А при описании просветления девяти слепцов в самом тексте связь с Англией и Елизаветой выражена еще

отчетливее. Когда девять слепцов после всех странствий приходят на Британские острова, то встречают «прекрасных и грациозных нимф отца Темзы», среди которых первенствует одна, и в руках у этой Одной чаша открывается сама собой — зрение обретено, девять слепцов становятся девятью Просветленными[811]. Ясно, что та Одна, в чьем присутствии сама собой открывается мистическая истина, — это и единственная Диана, и Амфитрита, короче — «божественная Елизавета» (подозрения инквизиторов на этот счет были оправданны). То есть она и есть тот земной властитель, от которого Бруно ждет осуществления своего необычайного Завета.

Я полагаю, что «Героический энтузиазм» отражает еще одну сторону культа королевы. Я имею в виду то грандиозное возрождение рыцарства в ее царствование, которое выразилось в Турнирах Воцарения, когда рыцари представляли Елизавете свои щиты с девизами. В «Героическом энтузиазме» несколько эмблем, или imprese, даны в виде щитов, вносимых героическими энтузиастами[812]. Как я написала в другом месте, если кто-то захочет заняться тем неудобовразумительным смыслом, который можно извлечь из щита с импрезой на Турнире Воцарения, «то лучшим способом будет прочесть рассуждения Бруно о щите, скажем, с Летящим Фениксом и девизом „Fata obstant“ [„Судьба препятствует“ — *в рус. пер.:* „Противостоят судьбе“]; или с дубом и словами „Ut robori robur“ [„Как силе сила“ — *в рус. пер.:* „Силе противостоит сила“]; или — еще темнее — о щите, где только солнце, два круга и всего одно слово — „Коловращение“ [*в рус. пер.:* „Вращаясь, движется по окружности“]»[813]. Образность Турнира Воцарения задал Дивертисмент в Вудстоке 1575 года, темой которого был такой сюжет: слепой отшельник Гемет обрел зрение, оказавшись в лучшей стране мира перед лицом лучшего властителя[814]. Дивертисмент в Вудстоке был издан в том же 1585 году[815], что и «Героический энтузиазм». Как я написала, «возможно, Бруно, симпатизировавший, как видно из многого, культу Елизаветы, сознательно связал свои философские диалоги с рыцарским романом, сплетенным вокруг Королевы-девственницы»[816].

К английским рыцарям, придворным и королеве Бруно относился совсем не так, как к оксфордским «педантам», которые изгнали своих

предшественников. Он, судя по всему, считал английское общество разбитым надвое — он был понят, был как у себя дома в самых потаенных закоулках королевского культа, но был совершенно враждебен другим сторонам елизаветинского мира. А что вхожесть Бруно в самые узкие придворные круги не была его личной выдумкой, ясно из того, что его поэтические образы отразились в самых заумных произведениях елизаветинской поэзии.

Всю тему влияния Бруно в Англии нужно исследовать заново и под совершенно новым углом зрения.

Глава XVI

Джордано Бруно: Второй приезд в Париж

Так, как в Англии, Бруно никогда писать уже не будет. Хотя бы потому, что он ничего уже не напишет на итальянском, который был ему удобней, чем латынь. Дж. Аквилеккиа предположил, что в Англии Бруно писал по-итальянски под влиянием новых течений в английской науке и философии, использовавших живой язык[817]. А диалогическая форма, к которой он обращался в лондонских сочинениях (за исключением «Тридцати печатей», которые, кстати, написаны по-латыни), отвечала его выдающемуся драматическому дарованию. Он сознавал в себе этот дар и говорил, что выбирает между трагической и комической музой[818]. Хотя пьес он в Англии не писал, в диалогах есть блестящие, хотя и шутовские сцены — например, между педантами и философом в «Вечере». В Англии таланты Бруно развивались в поэтическом, в литературном направлении, возможно, потому, что это был последний благополучный период его жизни. Живя в Англии, он чувствовал поддержку и защиту — если и не самого французского короля, то уж точно французского посла, который, судя по всему, был к нему очень расположен и у которого он жил так благоустроенно, как, наверное, никогда в жизни. И, безусловно, Бруно вдохновляли горячие отклики на его идеи. Далее, несмотря на всю грубую толкотню на улицах[819], жизнь в Англии была гораздо спокойнее, чем в любой европейской стране, — что для Бруно служило еще одним поводом восхищаться «божественной Елизаветой»:

> Ее… счастливый успех, которым с благородным восхищением любуется наш век. В то время как Тибр бежит оскорбленный, По угрожающий, Рона неистовствующая, Сена окровавленная, Гаронна смятенная, Эбро бешеный, Тахо безумствующий, Маас озабоченный, Дунай беспокойный, Елизавета в тылу Европы блеском очей своих уже более 25 лет успокаивает великий океан, который, непрерывно сменяя прилив на отлив, радостно и тихо принимает в свое обширное лоно свою возлюбленную Темзу; она

же, далекая от всякого беспокойства и неприятности, безопасно и весело движется, извиваясь среди зеленых берегов[820].

В октябре 1585 года Мовиссьер, французский посол, был отозван из Англии, и Бруно уехал вместе в его свитой. Переправа через Ла-Манш вышла неудачной — корабль ограбили пираты[821]. А когда путешественники приехали в Париж, стало ясно, что Сена действительно вскоре потечет кровью. Положение было крайне тяжелое. Гиз, при поддержке испанцев, уже мобилизовал свои силы; в июле 1586 года Генриху III пришлось заключить Немурский трактат, отменявший права, прежде дарованные гугенотам. Фактически король сдался Гизу и крайне реакционной католической Лиге, за которой стояла Испания. В сентябре происпански настроенный папа Сикст V издал буллу против Генриха Наваррского и принца Конде, в которой говорилось, что, будучи еретиками, эти члены королевской семьи не имеют прав на французский престол. Из-за этого шага война стала неизбежной. Проповедники Лиги оглашали Париж кровожадными проповедями, а неудачливый король все чаще затворялся ради молитв, появляясь на людях только в угрюмых покаянных процессиях. Итак, пока Бруно не было в Париже, ситуация резко ухудшилась, а это значило, что на королевскую поддержку он уже не может рассчитывать. Собственно, ухудшением ситуации был вызван и отзыв Мовиссьера — его место в Англии занял Шатонеф, сторонник герцога Гиза[822]. Прошли времена и для трапез во французском посольстве, и для загадочной любовной поэзии его обитателей. А Филип Сидни, которому эта загадочная любовная поэзия была посвящена, уехал из Англии через месяц после Бруно, чтобы сражаться с испанцами в Нидерландах, где в следующем году и был убит.

Венецианским инквизиторам Бруно сказал, что во время второго пребывания в Париже жил большей частью на собственный счет, и в обществе «людей, которых я знал»[823]. Эти скудные сведения были пополнены, когда упоминания о Бруно обнаружились в письмах Якопо Корбинелли к Джану Винченцо Пинелли[824]. Корбинелли, профессиональный ученый, выполнял самые разные поручения Генриха III и, возможно, был в более близких отношениях с королем, чем любой другой итальянец[825]. По распоряжению Пинелли Корбинелли посылал ему из Парижа отчеты о политике и литературе и

поставлял ему книги и рукописи для великолепной библиотеки, которую тот создавал в Падуе. Преданный королю и его окружению, Корбинелли был противником Гизов и Лиги. Его переписка с Пинелли не только изобилует литературными и учеными вопросами, но еще и отражает политические и религиозные настроения характерные в конце XVI века для определенных кругов в Венето и во Франции. Эти круги, хотя и католические, ждали от Генриха Наваррского какого-то выхода из тупика, в котором оказалась Европа. Тесно связан с Корбинелли (и постоянно упоминается в его письмах) был Пьеро дель Бене, аббат Бельвильский, агент Генриха Наваррского[826]. Так вот, две книги, которые Бруно издал в 1586 году в Париже, посвящены этому дель Бене[827], из чего — а также из дружеских упоминаний о Бруно в письмах Корбинелли — можно почти с полной уверенностью заключить, что «люди, которых [он] знал» и с которыми он был в дружеских отношениях во время второго приезда в Париж, — это Корбинелли, дель Бене и их круг, иначе говоря, группа итальянцев, преданных Генриху III, заинтересованных в Генрихе Наваррском и его судьбе и связанных с Пинелли в Падуе. Как мы узнаем позже, Бруно, видимо, надеялся, что именно Генрих Наваррский начнет новую эру либеральности и терпимости.

Удивительным (хотя, если я сумела показать, что Джордано Бруно был вообще мало похож на остальных людей, то читатель, наверно, уже не удивится) эпизодом второго пребывания Бруно в Париже стал случай с Фабрицио Морденте и его циркулем[828]. Фабрицио Морденте изобрел новый циркуль, дававший, если к его плечам приделать некое устройство, «чудесные результаты, необходимые для Искусства, которое подражает Природе», — как заявляет сам Морденте в кратком описании, с приложением рисунка и чертежа, которое он издал в Париже в 1585 году[829]. Было сделано предположение, что циркуль Морденте был предтечей пропорционального циркуля Галилео Галилея[830]. Бруно знал Морденте, который тогда находился в Париже, и пришел от циркуля в восторг. Он говорил о нем со своим терпеливым слушателем, библиотекарем аббатства Сен-Виктор, назвал Морденте «богом геометров» и сказал, что поскольку Морденте не знает латыни, то он, Бруно, издаст его изобретение по-латински[831]. И он выполнил свое обещание с лихвой, написав четыре диалога о циркуле Морденте,

в которых свысока заявлял, что сам изобретатель не понял смысла своего божественного изобретения во всей полноте — как понял его сам Бруно. Из писем Корбинелли нам известно, что Морденте — понятным образом — «впал в бешеную ярость»[832]; что он скупил тираж диалогов и уничтожил его[833] (упустив два экземпляра — один полный и один неполный, дошедшие до нас); и что он «отправился к Гизам» просить поддержки против Бруно[834]. Последняя новость звучит страшновато, если вспомнить, что Париж был полон сторонников Гиза, вооруженных до зубов.

Чтобы понять этот эпизод, нужно вспомнить Бруно и Коперника в «Великопостной вечере»: Коперник, достойный человек, совершил великое открытие и сам его не вполне понял, поскольку был всего лишь математик; Ноланец постиг истинный смысл чертежа Коперника, увидел в нем сияние божественного смысла, иероглиф божественной истины, иероглиф возврата египетской религии — одним словом, тайны, скрытые от жалких, слепых оксфордских педантов. Я думаю, что-то похожее случилось, когда Ноланец увидел циркуль Морденте и его чертеж.

В одном из диалогов Бруно превозносит Морденте до небес за то, что тот открыл нечто, чего не знали даже «любознательный Египет, красноречивая Греция, деятельная Персия и утонченная Аравия»[835] — набор древних традиций мудрости, по которому ясно, в каком направлении работала мысль Бруно. А в странном фрагменте «Сонное видение» («Insomnium»), приложенном к этим диалогам, уже с первой фразы ясно, что, по мнению Бруно, это изобретение относится к «блуждающим светилам» и к «божественной Науке»[836]. Слово «наука» (mathesis) встречается и в диалоге с весьма необычным названием «Торжествующий простак» («Idiota Triumphans») и очень знаменательно. Ибо «Наука», как нам известно по «Тридцати печатям», — это не математика, а одна из четырех «наставниц в религии», наряду с Любовью, Искусством и Магией[837]. На центральном месте в «Торжествующем простаке» стоит та идея, что в Морденте говорит «вдохновенное незнание», он и есть «торжествующий простак». И следует анализ двух видов вдохновения — одно посещает людей простых, которые вдохновенно изрекают то, что сами не до конца понимают, а другое приходит к тем, кто

полностью осознает смысл своих вдохновенных речей[838]. С подобным рассуждением мы уже встречались в «Героическом энтузиазме», где посещаемые вдохновением простые люди уподоблялись Ослу, везущему святые дары[839]. Здесь сравнением служит валаамова ослица, и ясно, что такой вот ослицей и является Морденте. Затем Бруно переходит непосредственно к священной теме египетского культа — что это был культ «божества в вещах» и что так египтяне восходили к самому божеству[840].

Нет ничего удивительного в том, что Морденте не захотел зваться ни торжествующим простаком, ни валаамовой ослицей, но (мне кажется) Бруно хочет сказать, что Морденте вывел на свет божественную истину, которую сам не понимает, но в которой обладатели более глубокой проницательности — как, например, Ноланец — могут распознать чудесное откровение. Дальше сказано совершенно ясно, что чертеж Морденте нужно мистически истолковать с помощью «науки» (mathesis) по методу пифагорейцев или кабалистов[841]. Короче говоря, Бруно превратил циркуль Морденте в то, что Кеплер называл герметикой — то есть когда математические чертежи понимаются не математически, а «пифагорейски».

В средние века пифагорейский и нумерологический подход к чертежам был традиционным, и эту традицию ренессансный оккультизм не только санкционировал, но расширил и развил с помощью герметики и кабализма. Лишь в следующем веке начнется сознательное отталкивание от этого подхода, а во времена Бруно он был в большой моде. Это можно проиллюстрировать тем, как Джордж Пиль описывает занятия графа Нортумберлендского, «Волшебника»:

Знатный лорд, прекрасный цвет Нортумберленда,
Возлюбленный, покровитель и любимец Муз,
Ты принимаешь умельцев и ученых
И облекаешь Науку в богатые украшения —
То удивительное математическое искусство,
Знакомое со звездами и зодиаком,
Для которого небеса открыты будто книга;
Под чьим безошибочным руководством,
Оставив торные пути наших профессоров
И ступая по древним почтенным следам
Трисмегиста и Пифагора,
По нехоженым и недоступным путям
Ты идешь в пространные прекрасные области
Божественной науки и философии[842].

Что поразительно, так это невероятная отвага, с которой Бруно выпускает такие вызывающие сочинения, как «Великопостная вечеря» против оксфордских профессоров (да и Коперник, будь он жив, наверно, захотел бы скупить и уничтожить весь тираж «Вечери») и эти диалоги о Морденте. Может быть, он полагал, как и в случае с чертежом Коперника в «Вечере»[843], что наука (mathesis) циркуля Фабрицио — это знаменье о конце века педантов и что с возвратом Египта католическая Лига превратится в ничто? Как бы то ни было, Морденте к Гизам пошел — действительно грозный педант.

Я не претендую на окончательное разрешение загадок полемики между Бруно и Морденте. Как я отметила в статье, рассказ Корбинелли об этой ссоре стоит в контексте его сообщений Пинелли о политико-религиозной ситуации, и прежде всего — о реакции на буллу папы против Генриха Наваррского[844]. Когда переписку Корбинелли с Пинелли издадут целиком[845], мы, наверно, увидим тогдашнюю деятельность Бруно в Париже в более ясном свете.

Другим подвигом Бруно во время второго пребывания в Париже стал публичный диспут в Коллеж де Камбре, на который он вызвал парижских ученых, чтобы они послушали, как он излагает «сто двадцать тезисов о природе и мире против перипатетиков». Эти тезисы

в 1586 году были изданы в Париже их автором под именем его ученика — Жана Эннекена, с посвящением Генриху III и письмом к ректору Парижского университета Жану Фильсаку[846]. Зная Бруно, это письмо можно назвать довольно миролюбивым и скромным — особенно если сравнить его, например, с обращением Бруно к вице-канцлеру и ученым Оксфорда. Он благодарит Фильсака за былую доброту к нему Парижского университета (имея, скорее всего, в виду кафедру, которую ему предоставили в предыдущий приезд в Париж) и сообщает, что собирается уехать из Парижа[847]. Видимо, «Сто двадцать тезисов» вышли до диспута в качестве его программы. Под названием «Camoeracensis Acrotismus» [«Слушания (?) в Камбре»] сочинение было переиздано, в целом без изменений, двумя годами позже в Виттенберге, где Бруно тогда находился[848].

Отец Котен (так звали библиотекаря аббатства Сен-Виктор) заинтересовался публичным выступлением завсегдатая своей библиотеки, и из его дневника мы узнаем, что числами, на которые Бруно вызвал «королевских чтецов и всех слушателей в Камбре», были 28 и 29 мая (1586 года), приходившиеся на «среду и четверг недели Пятидесятницы»[849]. Защищал тезисы Эннекен, ученик Бруно, занимавший «главную кафедру», а сам Бруно занимал «малую кафедру, у двери в сад»[850]. Возможно, это была мера предосторожности, на случай, если придется убегать, — и убегать действительно пришлось.

Во вступительной речи, зачитанной Эннекеном, есть пассажи, почти дословно совпадающие с «Великопостной вечерей» (если отвлечься от того, что «Вечеря» — по-итальянски, а тезисы — на латыни). Мы были заключены в темную башню, откуда еле различали далекие звезды[851]. Но теперь мы на свободе. Мы знаем, что есть единое небо, бескрайняя эфирная область, где движутся пламенные тела, возвещающие нам величие и славу Божий[852]. Зрелище этих бесконечных проявлений побуждает нас к созерцанию их бесконечной причины; и мы видим, что божество не вдали от нас, а внутри нас, ибо его центр — везде, столь же близко к обитателям иных миров, как и к нам. Поэтому нашим руководителем должны быть не глупые и невразумительные авторитеты, а упорядоченные ощущения и просвещенный разум. Бесконечная вселенная больше подходит

величию Бога, чем конечная[853]. Самые проницательные наставники в науках приглашаются высказать свое мнение об этих вопросах перед лицом истины, и пусть они судят не злонамеренно и косно, а в духе справедливости и примирения[854].

Согласно Котену, когда речь была произнесена, Бруно встал и обратился ко всем с призывом опровергнуть его и защитить Аристотеля. Никто ничего не сказал, и тогда он закричал еще громче, словно одержав победу. Но тут встал молодой адвокат, по имени «Rodolphus Calerius», и в длинной речи защищал Аристотеля от Бруновых клевет, начав ее с замечания, что «королевские чтецы» потому не выступили прежде, что считали Бруно недостойным ответа. В заключение он призвал Бруно ответить и защититься, но Бруно молча покинул свое место. Студенты схватили его и заявили, что не отпустят, пока он не отречется от клеветы на Аристотеля. Наконец он от них освободился под условием, что на следующий день вернется, чтобы ответить адвокату. Тот вывесил объявление, что на следующий день явится. И на следующий день «Rodolphus Calerius» занял кафедру и очень изящно защищал Аристотеля от уловок и тщеславия Бруно и снова призвал его к ответу. «Но Брунус не появился, и с тех пор в этом городе не показывался»[855].

Непосредственно я не учил тому, что противоречит христианской религии, — сказал Бруно венецианским инквизиторам, — хотя косвенным образом выступал против, как полагали в Париже, где мне, однако, было разрешено защищать на диспуте положения под названием «Сто двадцать тезисов против перипатетиков и других вульгарных философов», напечатанные с разрешения начальствующих лиц. Было признано допустимым защищать их согласно естественным началам, но так, чтобы они не противоречили истине, согласно свету веры. На основании этого было разрешено излагать и объяснять книги Платона и Аристотеля, которые косвенно противоречат вере, но гораздо больше, чем положения, выставленные мною и защищавшиеся философским образом[856].

Одна из самых примечательных черт сцены в Коллеж де Камбре — роль, доставшаяся этому «Rodolphus Calerius», который ведет себя так, будто «вдохновлен» (не в смысле героического энтузиазма) заткнуть Бруно рот. Котен делает приписку, в которой сообщает, что этот

«Calerius» в настоящее время «затворился с господином Дю Перроном, оратором и хроникером короля»[857]. Жак Дави Дю Перрон входил в ближайшее окружение короля и читал вызывавшие восхищение проповеди, пронизанные «древним богословием» и религиозным герметизмом, в духовной академии в Венсенне — то есть в одном из тех религиозных сообществ, куда все чаще удалялся Генрих III в эти тяжелые годы[858]. Затворившийся с Дю Перроном «Rodolphus Calerius» — это, видимо, Рауль Кайе, тоже входивший в венсеннскую группу и сочинивший восхищенный сонет на одну из произнесенных там проповедей бесед Дю Перрона:

Quand je t'oy discourir de la Diuinite,
l'admire et ton esprit une grandeur Diuine,
Qui tout le monde embrasse, amp; qui ne se termine
Que par les larges fins de son infinite
L'admire tes discours remplis de verite,
Qui font qu'a l'immortel le mortel s'achemine,
Par les diuers degrez de ceste grand' machine,
Ou tu nous vas guidant a l'immortalite.
Comme l'Ame du monde en ce grand tout enclose
Fait viure, fait sentir, fait mouuoir toute chose:
Tout de mesme ton Ame infuse en ce grand corps,
Void tout ce qui se fait en la terre et en l'onde,
Void les effects des cieux amp; leurs diuers accords:
Puis fait en nos esprits ce que Dieu fait au monde.

[Когда я слышу, как ты рассуждаешь о Божестве,
В твоем уме я восхищаюсь Божественным величием,
Которое обнимает весь мир и которое завершается
Лишь широкими пределами своей бесконечности.
Я восхищаюсь твоими беседами, полными истины,
Которые открывают смертным путь к бессмертному,
По различным ступеням этой великой машины,
По которой ты ведешь нас к бессмертию.
Как Душа мира, заключенная в этой великой вселенной,
Дает жизнь, дает чувства, дает движение всему:
Точно так же и твоя Душа входит в это великое тело,
Видит все, что происходит на земле и в воде,
Видит дела небес и их многоразличные гармонии:
Затем творит в наших умах то, что Бог творит с миром][859].

Дю Перрон изображен здесь как религиозный маг, слившийся воедино с мировой душой. Если против Бруно на диспуте в Камбре выступил автор этого сонета и друг Дю Перрона, то отсюда следует, что выступление его было вдохновлено не Гизами или Лигой, а окружением самого короля. Генрих III отрекается от престола руководителя небесной реформы в созвездии Южной Короны как от места слишком опасного и дает понять своим недругам, что лишает Бруно своего покровительства. В книге «Французские академии шестнадцатого века» я выдвинула предположение, что исходившая из французского посольства деятельность Бруно в Англии могла повредить Генриху, если сведения о ней доходили до Франции, где злобные враги короля непрестанно искали способа подорвать уважение к нему среди его подданных-католиков[860].

По выступлению Кайе Бруно, видимо, понял, что поддержки французского короля, которую он имел — в реальности или в надеждах, — у него больше нет.

Осознав, что переходящий под власть Лиги Париж ему не подходит, Бруно уже решил оттуда уехать, поэтому вряд ли он хотел этим диспутом вновь завоевать себе какое-то положение — в университете или при короле. А от очень хорошо осведомленного Корбинелли он, конечно, знал, что и сам король в совершенно

безнадежном положении и ничем не сможет ему помочь. Зачем же он устроил этот диспут и подверг себя такой опасности? Отчасти, видимо, из-за принципиальной неспособности сохранять молчание и спокойствие. Характер Бруно понять очень нелегко: с одной стороны, постоянная самореклама и хвастовство, а с другой — безусловно искреннее сознание своей миссии. Требовалась очень большая смелость, чтобы в такое время и в таком месте высказать идею (а смысл тезисов, по-моему, в этом), что «религия космоса» лучше, чем христианство, как его понимает католическая Лига, — даже если он сидел поближе к выходу в сад и не явился на следующий день. Очень вероятно, что его неудача объясняется тем, что отпор был дан с неожиданной стороны.

В том же 1586 году неутомимый Бруно издал еще одну книгу — длинный труд под названием «Лекция по физике Аристотеля в образах» («Figuratio Aristotelici Physici Auditus»)[861], посвященный Пьеро дель Бене — адресату диалогов о циркуле Морденте. Эта «Лекция в образах» — одно из самых темных сочинений Бруно, следовательно — крайне темное. Перед нами своего рода мнемоника; пятнадцати принципам физики Аристотеля приданы образы — такие, как Олимпийское древо, Минерва, Фетида, Натура, или Вышний Пан, и т. п. И они расположены на схеме, которая, безусловно, относится не к математике, а к «науке» (mathesis). Схема напоминает квадрат с нарисованными домами гороскопа, но испещренный совершенно безумными, странными геометрическими фигурами[862]. Классическая мнемоника, использующая для образов места в здании, сочетается здесь с «наукой» и бог знает какими еще изощренными плодами сумасшедшей изобретательности. Я подозреваю, что и в этой книге в той или иной форме присутствует центральная «идея» Бруно.

Таким образом, произведения парижского периода примерно соответствуют произведениям английского. Есть странная мнемоника, соответствующая «Тридцати печатям». Диалоги о Морденте, особенно «Торжествующий простак», продолжают темы «Кабалы пегасского коня» и «Изгнания торжествующего зверя». Диспут в Коллеж де Камбре с парижскими учеными соответствует стычке с оксфордскими учеными и повторяет темы «Великопостной вечери». Но парижские тексты намного темнее и неразборчивей; в них нет ничего похожего ни

на великолепную образность «Героического энтузиазма», которой Бруно обогатил елизаветинскую поэзию, ни на блестящий драматизм, поднимающийся до поэзии, с которым в «Вечере» изображено состязание с английскими педантами (воплощающими протестантскую нетерпимость). Возможно, сгустившаяся в Париже атмосфера католического педантизма была настолько гнетущей, что талант Бруно потускнел, по крайней мере на этот период.

Поскольку все изданные за это время в Париже произведения посвящены агенту Генриха Наваррского Пьеро дель Бене (за исключением программы диспута в Камбре, посвященной Генриху III — впрочем, напрасно), то можно предположить, что Бруно, как и его друг Корбинелли и корреспондент последнего в Падуе, считал Генриха Наваррского именно тем государем, которого теперь нужно поддерживать. Генрих III и его мать тоже надеялись на Наваррца, и на юг отправлялись тайные эмиссары, убеждавшие его разрядить обстановку переходом в католичество. Впоследствии, когда Генрих III погиб, а Наваррец победоносно завершил те страшные войны с Лигой, которые разрушили ренессансную культуру Франции, именно Жак Дави Дю Перрон, епископ Эвре и впоследствии кардинал, сыграл главную роль в обращении Наваррца и в переговорах о его принятии в лоно Церкви в качестве Генриха IV, христианнейшего короля Франции[863]. Это имеет отношение к жизни и гибели Бруно, поскольку почти несомненно, как отметил Корсано, именно общеевропейское воодушевление при восшествии Генриха IV на французский престол подтолкнуло Бруно к роковому возвращению в Италию[864].

Еще об одном эпизоде парижского периода нужно упомянуть, поскольку это важная часть связанной с Бруно сложной проблематики. За это время он предпринял попытку вернуться в католическую церковь. С этими планами он приступил к Мендосе, которого знал по Лондону и который теперь был в Париже, и к папскому нунцию, епископу Бергамо, но безрезультатно. Он хотел вернуться в церковь и получить отпущение, чтобы иметь право на принятие таинств; но в свой орден он возвращаться не хотел[865]. Был ли этот шаг Бруно продиктован в какой-то мере расчетом, поскольку он снова оказался в католической стране? Мне кажется, что Бруно никогда не действовал расчетливо; расчеты были чужды его натуре; на протяжении всей

жизни он совершал поступки необдуманные и чистосердечные. Поэтому и желание вернуться в церковь, скорее всего, было искренним и добровольным и соответствовало его взглядам. Его возмущали еретики и их презрение к «делам» душевный склад у него был совершенно католический, протестантизму принципиально чуждый. А его «великая реформа» должна была произойти так или иначе внутри католицизма, если только решить проблемы с таинствами — а это можно сделать «быстро», как он объяснил библиотекарю из аббатства Сен-Виктор. Поэтому я полагаю, что его попытка вернуться в церковь в это пребывание в Париже была совершенно искренней и последовательной. Его целью была египтианизированная и толерантная католическая и универсальная религия, с реформированной магией и этикой.

Бруно еще оставался в Париже 4 августа 1586 года — в этот день Корбинелли написал Пинелли, что Джордано боится «нападения из-за того, что устроил бедному Аристотелю такую выволочку»[866], и сообщил, что Морденте «отправился к Гизам». Видимо, вскоре после этого Бруно покинул Париж. Венецианским инквизиторам он скажет, что уехал «из-за смут»[867], что, в общем, верно.

Он отправился в Германию.

Глава XVII

Джордано Бруно в Германии

Каждый период творчества Бруно требует особого изучения, поскольку произведения, изданные им в каждой стране, необходимо соотносить с обстановкой в данном месте и в данное время. В предыдущих главах я попыталась сделать что-то в этом роде — хотя и без достаточной полноты — для первого парижского периода, английского периода и второго парижского периода. Период в Германии мне придется разобрать еще более бегло, лишь отметив то, что мне кажется первостепенным.

В Виттенберге, где Бруно пробыл два года (1586–1588), мы застаем его в роли университетского преподавателя или профессора. Виттенбергские доктора приняли его и допустили к преподаванию в своих классах, вызвав у него безмерные восторг и благодарность. В посвящении сенату Виттенберга он говорит, что, хотя и был «для вас человеком без имени или авторитета, сбежавшим от смут во Франции, без опоры на рекомендации властителей… вы сочли меня достойным самого радушного приема, внесли меня в табель вашей академии и предоставили место в сообществе людей столь знатных и ученых, что я не мог не признать в вас не частную школу и не сектантскую молельню, а, как и подобает немецким Афинам, истинный университет»[868]. Из того испытания, каким был всякий визит Ноланца, университет Лютера вышел с честью, и Бруно остался о нем самого лучшего мнения. Ему, очевидно, лютеране нравились намного больше, чем кальвинистские еретики Франции или пуритане-англикане. К сожалению, за время его пребывания кальвинистская партия взяла верх над той, которая его поддерживала, из-за чего ему и пришлось уехать — по крайней мере, так он рассказал венецианским инквизиторам[869]. Блаженствуя под покровительством лютеран, свою проповедь он отложил в сторону, и о педантах мы ничего не слышим. Напротив, в том же посвящении он перечисляет преподавателей университета поименно и с восхищенным словами об их занятиях[870].

Многочисленные произведения Бруно, созданные в Виттенберге, видимо, по большей части представляют собой его тамошние лекции. В самом Виттенберге были изданы «О комбинаторном светильнике Луллия» («De lampade combinatoria lulliana»)[871] и «О продвижении и охотничьем светильнике логики» («De progressu et lampade venatoria logicorum»)[872]. Сюда же надо отнести и «Искусство речи» («Artificium perorandi»)[873], книгу, которую И.Х. Альстед издал уже после смерти Бруно, в 1612 году, поскольку она написана во время преподавания в Виттенберге; и «Книгу о физике Аристотеля» («Liber Physicorum Aristotelis»)[874], впервые напечатанную в собрании его латинских сочинений. Все эти произведения очень важны для исследователей Бруно, особенно те, что связаны с луллизмом. Но как они бесцветны по сравнению с теми великолепными диалогами, которые он написал в Англии, когда прекратились его лекции в Оксфорде.

Но удивительная внутренняя жизнь нашего мага кипела в Виттенберге с прежней силой, как видно из «Светильника тридцати статуй» («Lampas triginta statuarum»)[875]. Впервые издан этот текст был по манускрипту Норова в составе латинских сочинений Бруно, но написан он, вероятно, в Виттенберге. Как видно из заглавия, он входит в ту же группу текстов, что и «Тридцать теней»[876], изданные во время первого пребывания Бруно в Париже, «Тридцать печатей», изданные в Англии, и «Тридцать сцеплений»[877] в манускрипте Норова. В этой книге Бруно продолжает заниматься формированием памяти, или души, единство которой должны обеспечить образы или знаки, приводящие душу в непосредственный контакт с реальностью. Если в «Тенях идей» основой памяти были астрологические образы, то здесь их место заняли «статуи» — то есть внутренние образы, построенные по принципу талисманов. «Мы не первооткрыватели этого метода обучения — мы воскрешаем его; как в природе мы видим чередование света и тьмы, так есть и чередование разных видов философии. А раз, согласно словам Аристотеля в „О небе“, ничего нового не бывает, то необходимо, чтобы и мнения возвращались по прошествии многих веков»[878].

В других сочинениях чередование света и тьмы всегда упоминается у Бруно в связи с близким возвратом египетской религии. Поэтому я

полагаю, что внутренние «статуи» — это превращенные во внутреннюю образность те статуи, которые, согласно «Асклепию», играли такую важную роль в религии египтян и которые те, вселяя в них демонов, умели оживлять. Как мы знаем из «Магии», Бруно считал, что самым важным и эффективным способом «сцепления» с демонами было воображение. Из чего, по-моему, вытекает, что тридцать статуй — это тридцать воображаемых сцеплений с демонами, и с их помощью маг формирует в себе магическую личность. Та же идея (как уже предполагалось выше) стоит и за мнемоническим применением египетских деканных демонов в «Тенях идей», а при этом сочинение о сцеплениях с демонами («De vinculis in genere» — «О сцеплениях вообще») — как и «Тридцать статуй», дошедшее в манускрипте Норова, — можно резюмировать формулой «Тридцать сцеплений».

«Тридцать статуй» — принципиально важный для понимания Бруно текст. Но его целостная интерпретация станет возможна лишь тогда, когда мнемонические сочинения Бруно будут помещены в контекст истории искусства памяти[879], а его луллизм — в контекст истории Искусства Раймунда Луллия[880]. Я же сейчас попытаюсь разобрать его лишь с одной стороны — с точки зрения его места в истории герметизма, что и является темой данной книги.

Перед тем как обратиться к оформленным «статуям», Бруно рассматривает триаду «неизобразимых» — образ которых сформировать нельзя. Это Хаос, Орк и Ночь. Хаос не имеет ни статуи, ни изображения, и его нельзя вообразить; это пространство, которое может быть познано только посредством содержащихся в нем вещей, а содержит оно бесконечную вселенную. Орк следует за Хаосом, как сын за отцом; он зовется Орк, или Бездна, потому что его протяженность соответствует протяженности его отца Хаоса; Орк — это бесконечное стремление, безграничная бездна нужды в бесконечности отца. Ночь — дочь Орка и потому входит в триаду неизобразимых; но, через посредство разума, она становится древнейшим божеством и в этом своем аспекте — изобразима. Она представляет первоматерию (materia prima) и в качестве богини может иметь изобразимую статую — старуха в черных одеждах, с черными крыльями огромного размаха[881].

Этой нижней триаде Хаоса, Орка, Ночи противопоставлена «высшая триада»: Отец, или ум, или полнота; Сын, первичный разум; Свет, всеобщий дух, или anima mundi (душа мира). У Отца статуи нет, но есть символ — бесконечный свет; или бесконечная сфера, центр которой везде; или абсолютное единство. Конечный разум, вроде нашего, может постичь природу Отца лишь отраженной в зеркале — как обитатели пещеры у Платона смотрят на тени, а не на сам свет; не на виды и идеи, но на тени видов и идей. Его облик мы можем созерцать только в его следствиях и следах[882].

«Древние богословы», продолжает Бруно, Отцом называли ум (mens), который порождает разум, или Сына, между которыми существует fulgor — свет, или любовь. Поэтому в Отце можно созерцать сущность сущностей; в Сыне — красоту и любовь порождения; в свете — дух, проницающий и живящий всяческая[883]. Триаду можно представить так: «pater, mens; filium, verbum; et per verbum universa sunt producta» [«отец, ум; сына, слово; а через слово все произведено»][884]. Из Ума (Mens) происходит Разум (Intellectus); из Разума происходит Любовь (Affectus). Ум восседает надо всем; Разум все видит и распределяет; любовь все творит и располагает. Любовь одновременно есть свет (fulgor), который все наполняет и во всем присутствует. Потому он и зовется «душа мира» (anima mundi) и «дух всего» (spiritus universorum), и это его имел в виду Вергилий, когда говорил, что «все питает душа» (spiritus intus alit)[885].

Произошло, по-видимому, следующее. Бруно взял свою триаду из Герметического свода, где часто говорится об Уме-Отце, о «Сыне Божием» как об исходящем от Него Слове, и о свете, или духе, или душе мира[886]. Эти представления, истолкованные Фичино — с опорой на авторитет Лактанция — как предсказание или преобразование христианской Троицы, лежат в самом центре христианского неоплатонизма Фичино, терминологию которого Бруно часто здесь воспроизводит. Но он — «египтянин» — отвергает христианское толкование и возвращается к герметическому гностицизму.

После «неизобразимых» идут «изобразимые» — магические внутренние статуи.

Первое место занимает статуя Аполлона, или монада. Он стоит на колеснице, знаменуя абсолютную единицу; он обнажен, знаменуя простоту единицы; постоянство и нетленность его лучей знаменуют единую чистую истину. Летящая перед его лицом ворона знаменует единственность посредством отрицания множественности. Он означает один род, поскольку освещает все светила; один вид — поскольку освещает двенадцать знаков зодиака; одно число — посредством Льва, который — его знак; одно собрание — посредством хора Муз, которыми он предводительствует; одну гармонию, или созвучие, одно согласие многих голосов обозначено лирой Аполлона, которая зовется дух вселенной[887].

Это похоже на вполне стандартную статую Аполлона, но на ее магическую или талисманную природу указывают некоторые детали — например, летящая перед лицом Аполлона «одна ворона» напоминает о талисмане с вороной, который использовал Фичино[888].

Статуя Сатурна, или Начала, построена по схожим принципам; перед нами традиционный старик с косой; в его колесницу запряжены олени, как и магическом образе Сатурна в «Тенях идей» Бруно[889].

Среди статуй есть Прометей, Вулкан, Фетида, Стрелец, Гора Олимп, Целий, Демогоргон, Минерва (это важная статуя, поскольку она олицетворяет «экстаз» или «своего рода сложение человеческого разума и божественной или демонической разумности»[890]), Венера, Стрела Купидона (эта статуя связана с образным рядом «Героического энтузиазма») и Эон. Порядок статуй обусловлен не астрологией, а порядком понятий.

В этом поразительном сочинении, наверно, лучше, чем в любом другом, видно, как Бруно перенес египетскую религию с ее магическими статуями внутрь, в воображение. Это не внешний культ с храмами и обрядами, а культ внутренний. Внутренний или индивидуальный характер герметизма виден и в самих герметических текстах, которые всегда говорят о внутреннем (то есть в сотворенном по образу творца уме человека) отражении божественной вселенной как о стержне религиозного опыта. И «Тридцать статуй» демонстрируют, что свою философию бесконечной вселенной и бесчисленных миров, которую мы выше назвали развитием гнозиса, Бруно действительно понимает в герметическом духе. Эта бесконечная

вселенная, подобно космосу в герметизме, должна отражаться в уме и стать внутренним духовным опытом, утоляя бесконечную потребность души в бесконечном.

Таким образом, хотя преподаватель Виттенбергского университета и не написал «Изгнания…» или «Героического энтузиазма», он интенсивно занимался той внутренней жизнью души и той внутренней образностью, которые сообщили этим произведениям их энергию.

Расставаясь с Виттенбергским университетом, Бруно произнес прочувствованную «Прощальную речь» («Огайо valedictoria»)[891]. Собранию докторов он сказал, что, в отличие от Париса, из трех богинь он выбрал Минерву. Увидеть Минерву — значит ослепнуть, стяжать от нее мудрость — значить стать глупцом, ибо она — София, сама Мудрость, прекрасная, как Луна, огромная, как Солнце, грозная, как воинский строй, чистая, поскольку ее не может коснуться ничто нечистое, достойная, поскольку являет образ самой благости, всесильная, поскольку будучи одна способна совершать все, добрая, поскольку посещает посвященные ей народы и делает людей друзьями Богу и пророкам.

> Ее я возлюбил и взыскал от юности моей, и пожелал себе в жены, и стал почитателем ее красоты… и молился, чтобы она сошла и обитала со мной, и трудилась со мной, чтобы я познал, чего лишен и что угодно Богу: ибо она знает и понимает, и поведет меня в моих трудах, и не оставит меня попечением[892].

В этой речи приведена та генеалогия мудрости, которую мы процитировали выше; а список немецких строителей храма мудрости завершается пышным панегириком Мартину Лютеру — неизбежным при обращении к университету Лютера[893].

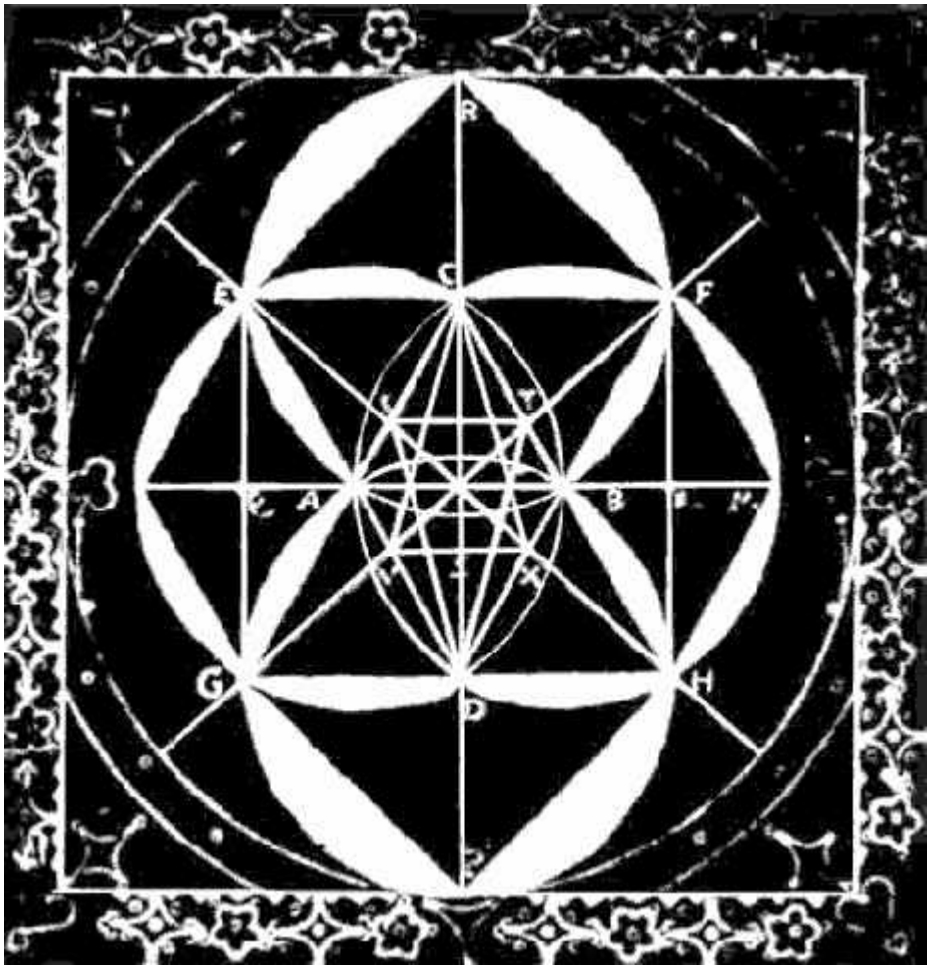
В эту великолепную речь Бруно вставил и упоминание о Боге-отце, который есть Ум, пребывающий в неприступном свете, но видимый в своих тенях и следах, в бесконечной вселенной и бесчисленных мирах, а в завершение предположил, что именно в Виттенберге, куда все народы стекаются в поисках истины, истина и будет обретена[894]. Точно так же он предполагал, что истина будет обретена в Англии, где среди нимф Темзы открывалась чаша[895].

В доносе инквизиции Мочениго пишет, что Бруно говорил, что намерен стать основателем новой секты под названием «Новая

философия»[896]. Другие свидетели подтверждают этот пункт обвинения, добавляя, что Бруно говорил, что называлась секта «джорданисты» и имела в виду прежде всего лютеран в Германии[897].

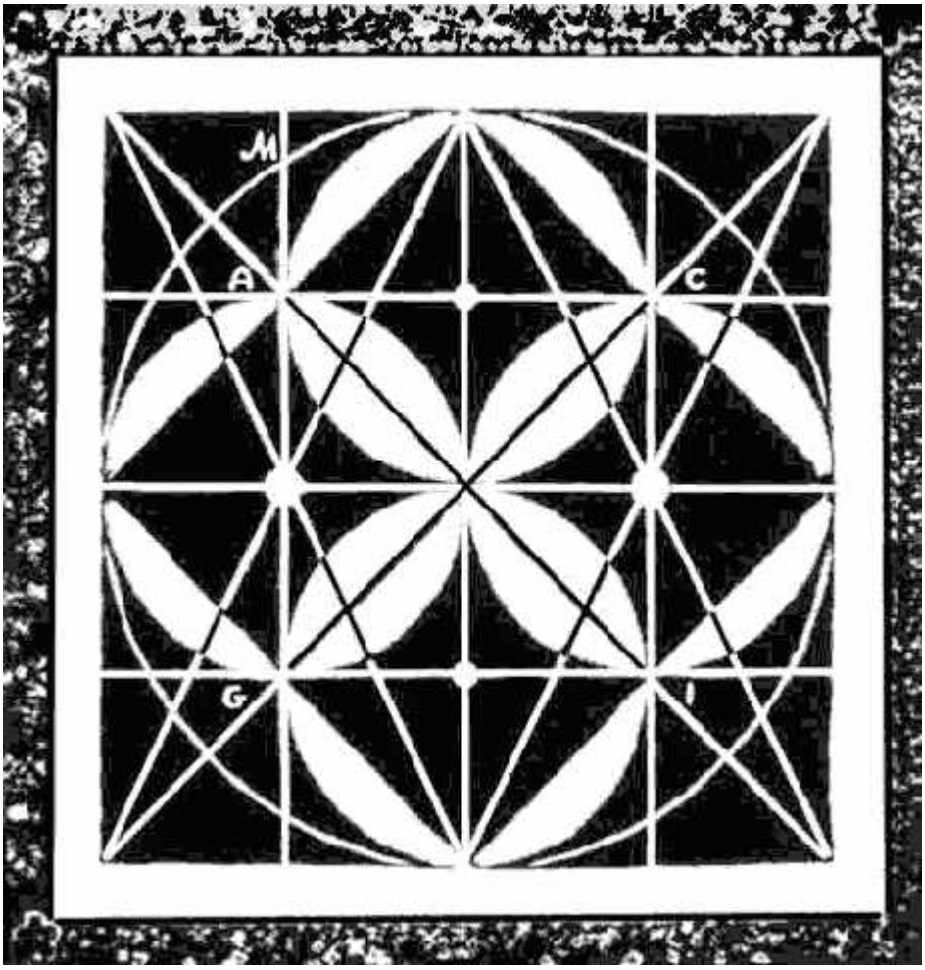
У меня возникло предположение: не имеют ли эти баснословные «джорданисты» какого-то отношения к нерешенной загадке происхождения розенкрейцеров, первые известия о которых появляются в начале XVII века в Германии, в лютеранских кругах[898].

В начале 1588 года Бруно уехал из Виттенберга в Прагу, где пробыл около шести месяцев[899]. Здесь располагался двор императора Рудольфа II, собравшего под свое крыло астрологов и алхимиков со всей Европы, которые помогали ему в его меланхолических поисках философского камня. Практикующим алхимиком-герметиком Бруно не был, но он попробовал заинтересовать императора своей «наукой», посвятив ему изданную в Праге книгу с вызывающим заглавием «Тезисы против математиков» («Articuli adversus mathematicos»)[900]. Всего лишь забавным совпадением, видимо, было то, что в это же время в Праге оказался и Фабрицио Морденте, на должности императорского астронома![901]

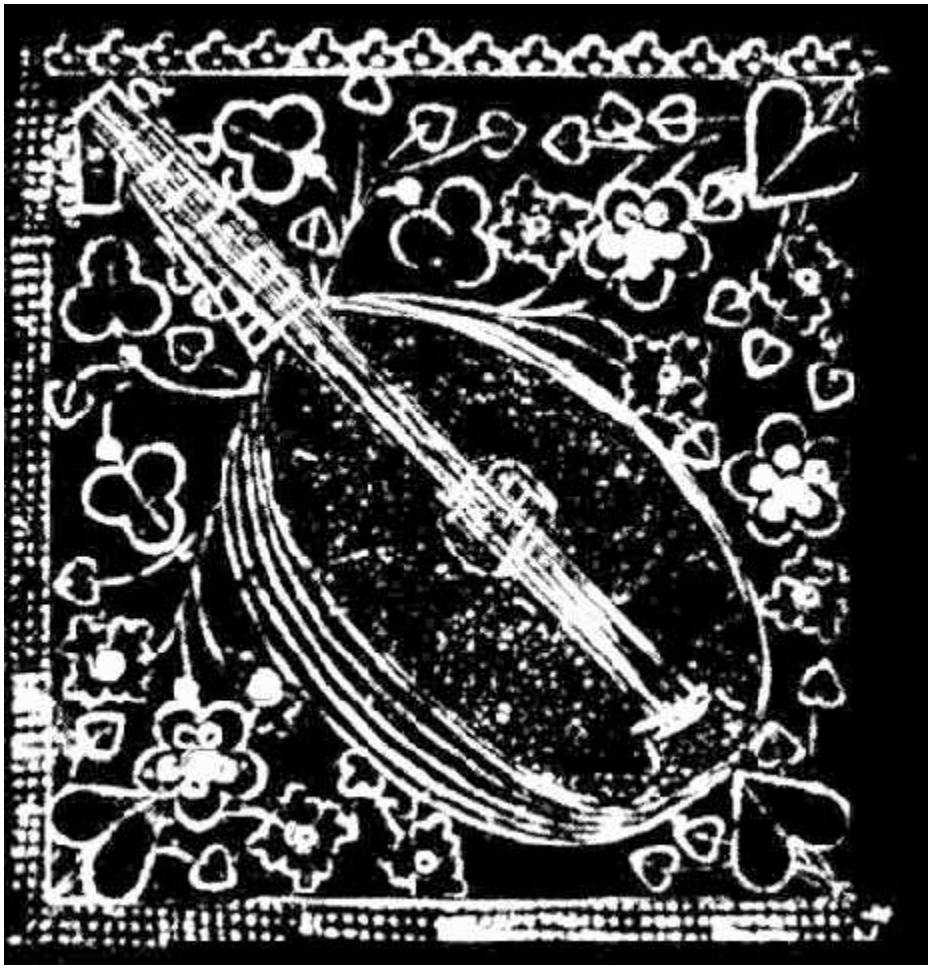


11а. Фигуры из книги Джордано Бруно «Тезисы против математиков», Прага, 1588. «Figura Mentis».

11б. Фигуры из книги Джордано Бруно «Тезисы против математиков», Прага, 1588. «Figura Intellectus».



11 в. Фигуры из книги Джордано Бруно «Тезисы против математиков», Прага, 1588. «Figura Amoris».

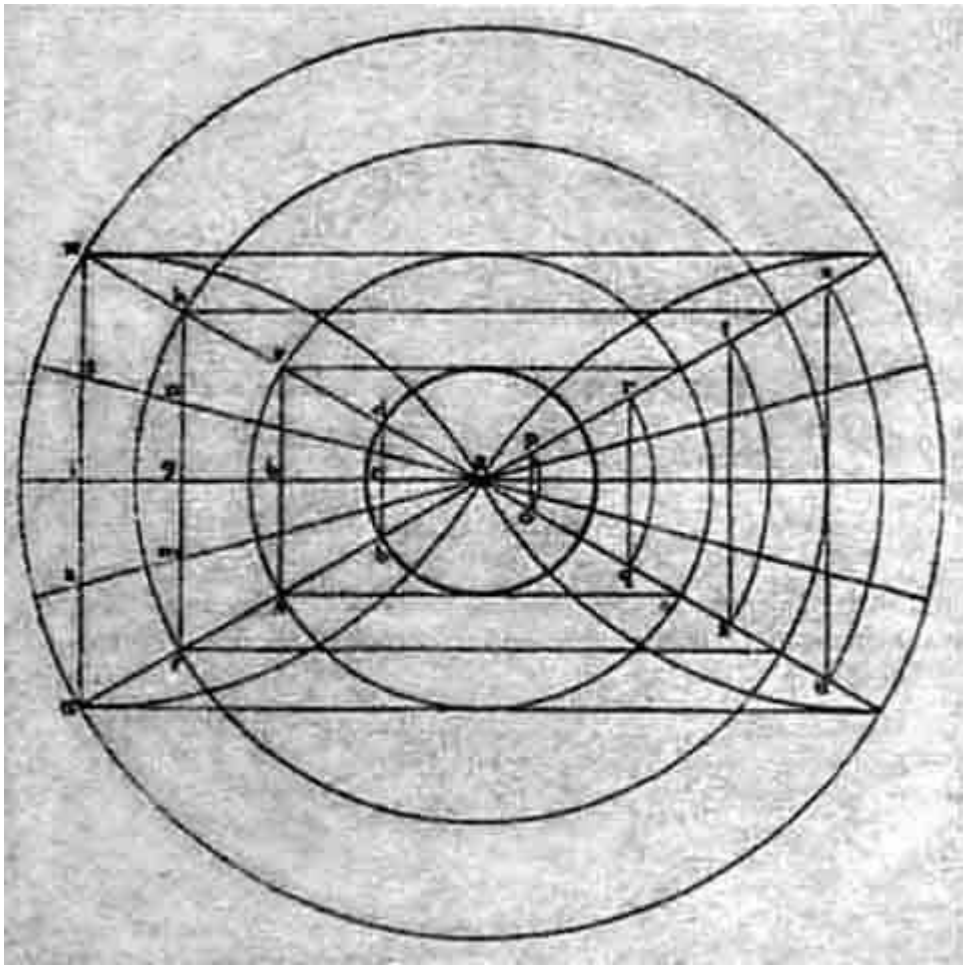


11 г. Фигуры из книги Джордано Бруно «Тезисы против математиков», Прага, 1588. «Figura Zoemetra».

Книгу «против математиков» иллюстрирует загадочная серия диаграмм, часть которых я привожу (илл. 11–13)[902]. У них обманчиво геометрический вид, хотя иногда и с включением неожиданных предметов, вроде змеи или лютни. Диаграмму с египетским названием «Радиус Тевта» (илл. 13а) украшает узор из зигзагов и точек, похожий на какие-то вариации на тему планетных знаков. Другая, столь же декоративная, называется «Окружность Тевта». Даже наиболее геометричные по виду диаграммы оживлены странными цветочными или еще какими-нибудь узорами, которые были выпущены при воспроизведении диаграмм в издании 1889 года[903] (илл. 12а, б), где они приобрели вялый, тусклый облик XIX века, не имеющий ничего общего с темпераментным кипением оригиналов[904]. Мне

представляется вероятным, что Бруно собственноручно резал клише для этих диаграмм, поскольку их стиль напоминает диаграммы в диалоге «О тройном наименьшем», которые, по утверждению типографа этого произведения, гравированы самим Бруно[905].

12а. Фигура из книги Джордано Бруно «Тезисы против математиков», Прага, 1588.

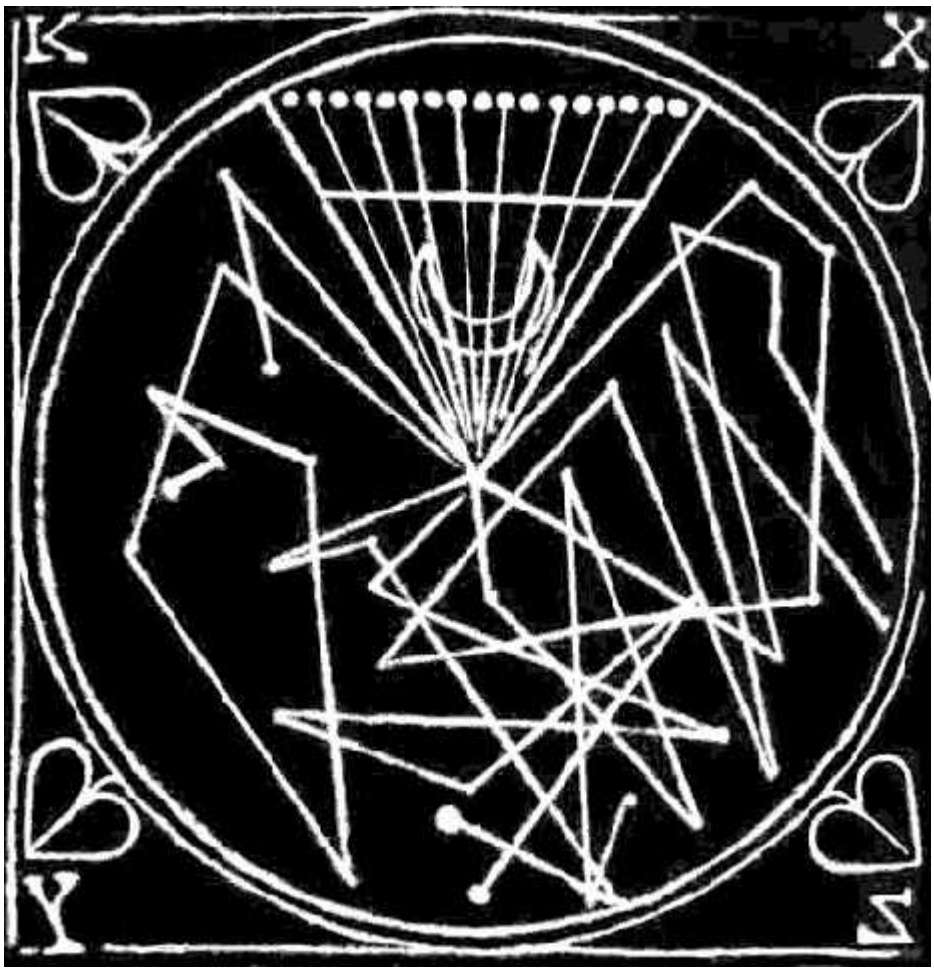


12б. Воспроизведение этой же фигуры в «Латинских сочинениях» Бруно, I (III), 1889, с. 84.

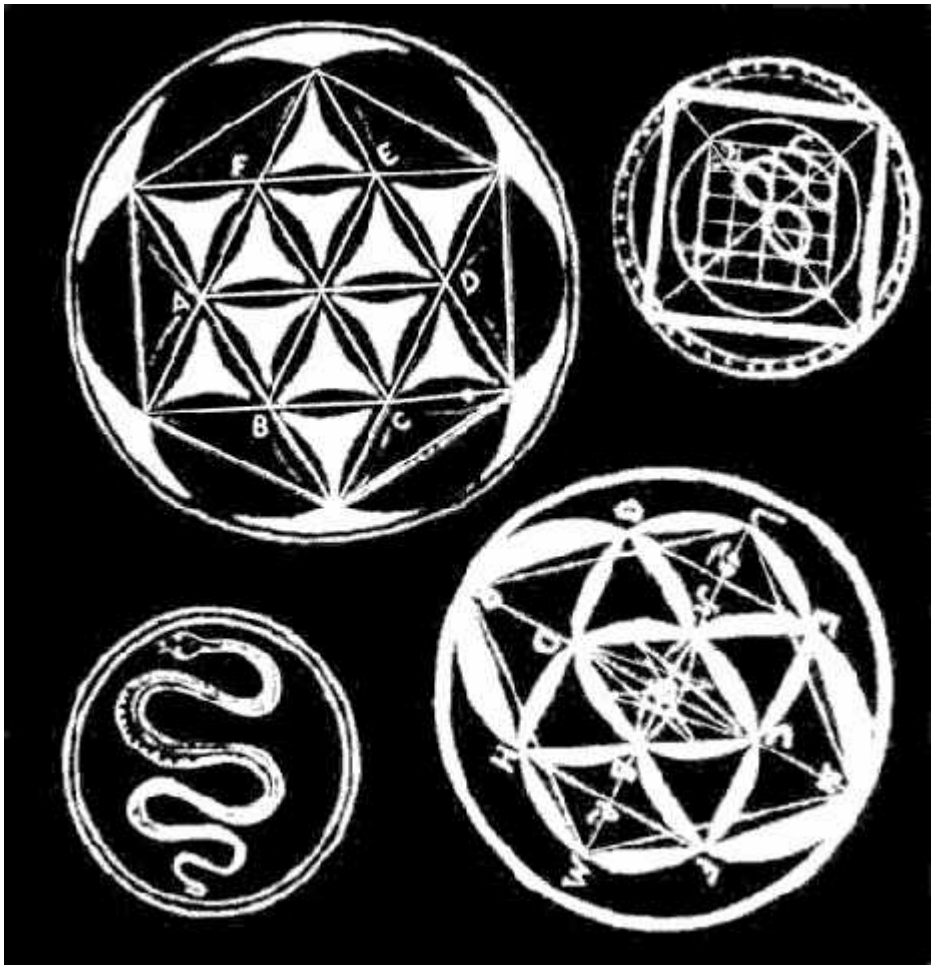
Оказалось нелегко соотнести «науку», упоминаемую в тексте, с этими диаграммами, за исключением первых трех (илл. 11а, б, в)[906], варьирующих тему пересекающихся окружностей. В тексте четко сказано, что первая схема означает вселенский Ум (Mens); вторая — Разум (Intellectus); а третья — «схема любви», согласующей противоположное и соединяющей многое[907]. Три эти схемы названы самыми «плодотворными» — не только для геометрии, но и для любой науки, и вообще для созерцания и практики[908]. Таким образом, они означают герметическую троицу, как она определена у Бруно в «Тридцати статуях». На третьей диаграмме — amoris figura (илл. 11в) — слово «магия» даже вписано буквами в схему. Сказано, что в тексте эти три схемы обозначаются следующим образом:

figurae Mentis nota (значок схемы Ума)
figurae Intellectus (схемы Разума)
figurae Amoris (схемы Любви)

Первые два значка — знаки Солнца и Луны, третий — пятиконечная звезда. Эти значки действительно появляются на нижеследующих страницах, выскакивая там и сям посреди рассказа о линиях и кругах, сферах и углах и т. п. Поэтому кажется вполне возможным, что книга написана каким-то шифром.

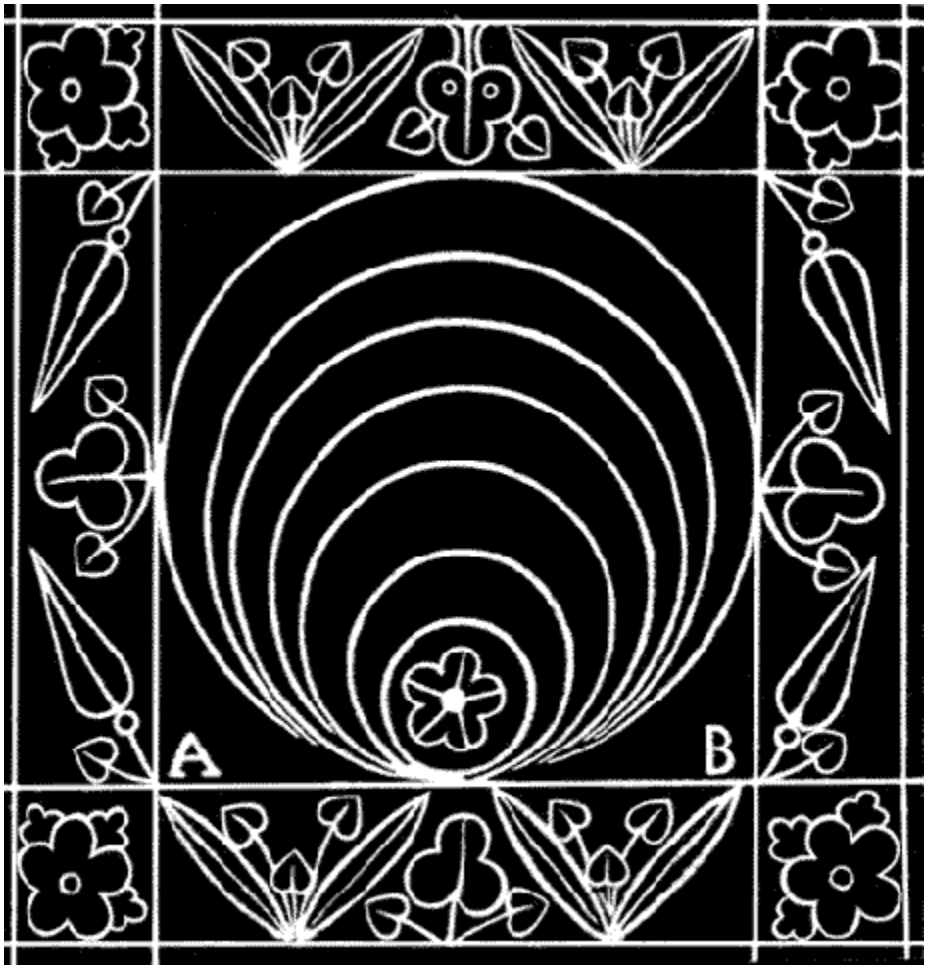


13а. Фигуры из книги Джордано Бруно «Тезисы против математиков», Прага, 1588. «Theuti Radius».



13б. Фигуры из книги Джордано Бруно «Тезисы против математиков», Прага, 1588. Фигуры без названия.

13 в. Фигуры из книги Джордано Бруно «Тезисы против математиков», Прага, 1588. «Speculum Magorum».



13 г. Фигуры из книги Джордано Бруно «Тезисы против математиков», Прага, 1588. «Expansor».

Сумел император Рудольф проникнуть в тайное значение «науки» или нет, но смысл посвящения совершенно ясен. Свет и тьма чередуются, и нынешнее время тьмы поражено распрями сект. Нарушая ius gentium (международное право) и, следовательно, установленный истинным Богом порядок, они разрывают общественные связи, находятся под властью человеконенавистнических духов, служат адским фуриям, положившим между народами меч раздора, и, представляясь сшедшими с небес Меркуриями, пользуются всеми видами самозванства. Они восстанавливают людей друг против друга и нарушают закон любви, который принадлежит не какой-то отдельной злобесовской секте, а исходит от Бога, Отца всех, изливающего свои

дары на праведных и неправедных и заповедавшего всеобщее человеколюбие. Истинная религия должна быть избавлена от споров и ссор и является душеводительством. Никто не имеет права критиковать или контролировать чужие мнения, как это происходит в наши дни, когда целый мир будто ослеп в подчинении Аристотелю или какому-нибудь иному наставнику. Но мы поднимаем взгляды к благому сиянию света, слушаем природу, вопиющую, чтобы быть услышанной, и следуем мудрости в простоте духа и с нелицемерной любовью сердца[909].

В этом посвящении Рудольфу II идеи Ноланца применительно к его эпохе изложены яснее, чем где бы то ни было. Присутствуют все его обычные мотивы: чередование света и тьмы, «Меркурии, сшедшие с небес», которые, как мы знаем из других контекстов, в которых появляется это выражение, разрушили религию египтян, ту естественную религию, которой следует он сам и которая не нарушает ius gentium и всеобщего закона любви, как это делают фанатичные сектанты, «аристотелевцы», навязывающие другим свои предрассудки. Может быть, он имел в виду Париж под властью Лиги, о котором ему напомнило присутствие в Праге Фабрицио Морденте? В Англии его критика было обращена в первую очередь против нетерпимых английских протестантов. Любые религиозные гонения и любая война во имя религии нарушает закон любви. При всей странности магической религии Бруно, при всех экстравагантных и даже пугающих чертах его внутреннего египетского культа, он, в отличие от сектантов, закона любви не нарушал. Это — благородная сторона нашего героического энтузиаста.

Император наградил Бруно за его «науку против математиков» деньгами[910], но ни должности ни места ему не дал. Бруно отправился в Хельмштедт.

«Iordanus Brunus Nolanus Italus» [Джордано Бруно, Ноланец, итальянец] был занесен в списки Брауншвейгского университета в Хельмштедте 13 января 1589 года[911]. Всего двенадцатью годами ранее этот университет на либеральных принципах основал Юлий, герцог Брауншвейгский-Вольфенбюттельский. Юлий умер вскоре после приезда Бруно; ему наследовал его сын, Генрих Юлий. Религиозное положение в Хельмштедте было очень зыбким: старый

герцог был протестантом, его сын и наследник — номинальным католиком. С верховным пастором Хельмштедта у Бруно случилась ссора, тот хотел отлучить его от церкви[912], но молодой герцог Генрих Юлий, кажется, к нему благоволил и позволил выступить в университете с речью на смерть старого герцога, основателя университета. Ноланец снова в родной стихии и готов обратиться к университетским докторам с одной из своих в высшей степени оригинальных речей.

«Утешительная речь» («Oratio consolatoria»)[913] в Хельмштедте лишена блеска виттенбергской «Прощальной речи», но тем не менее интересна как свидетельство того, что Бруно перешел на более радикальные антикатолические и антипапистские позиции, чем те, которых придерживался в Англии. Теперь он говорит о тирании, посредством которой гнусное священство губит естественный порядок вещей, ius gentium и гражданское право в Италии и Испании, в то время как Галлия и Бельгия разрушены религиозными войнами и в самой Германии множество областей — в самом плачевном состоянии[914]. Уже в «Изгнании…» восстановление законности имело первостепенную важность в реформе небес, но в этой речи и в пражском посвящении императору важнее всего для Бруно ius gentium — что, возможно, свидетельствует о влиянии его друга Альберико Джентили, основателя международного права[915]. Бруно познакомился с ним в Англии и снова повстречал в Виттенберге, где именно рекомендация Джентили доставила ему университетскую кафедру.

Риторические похвалы покойному Юлию приобретают специфически бруновский характер, когда речь доходит до северных и южных созвездий, куда подымаются добродетели Юлия, изгоняя оттуда пороки[916]. И здесь есть выпады против папизма: например, поросшая змеями голова Горгоны означает чудовище извращенной папской тирании, у которой языков больше, чем волос на голове, и все они клевещут на Бога, природу и человека, заражая мир гнуснейшим ядом невежества и порока[917]. Таким образом, в речи изображена реформа созвездий, осуществленная добродетелями покойного герцога-лютеранина и направленная, безусловно, против папского престола и католицизма.

Чтобы правильно понять эту перемену в направленности небесной реформы по сравнению с «Изгнанием…», нужно сравнить положение дел в Европе в 1589 и 1585 годах. В 1586 году (то есть вскоре после отъезда Бруно) католическая Лига, кровожадная и на словах и на деле, начала господствовать в Париже; в 1589 году был убит Генрих III; в том же страшном году осада Парижа Генрихом Наваррским вступила в последнюю стадию; годом раньше, в 1588 году, Англия разгромила Армаду. Католическая тональность «Изгнания торжествующего зверя» объяснялась тем, что в вожди реформы Бруно прочил либерального и терпимого католического монарха Генриха III. Теперь его не стало, и реформа приобрела более протестантское и антипапистское направление. Имей мы дело с человеком более заурядным, пришлось бы учитывать и то, что Бруно получил деньги за панегирик покойному герцогу, но Ноланец заурядным человеком не был и всегда говорил согласно своим убеждениям.

Герцог Брауншвейгский-Вольфенбюттельский Юлий попадает вместе с «божественной Елизаветой» в тот разряд государей-еретиков, похвалы которым со стороны Бруно вызвали подозрения инквизиторов.

Сыну, Генриху-Юлию, номинальному католику, Бруно посвятил латинские поэмы, которые сочинял в течение многих лет. Хотя, в отличие от «Утешительной речи», эти поэмы были изданы не в Хельмштедте, а во Франкфурте, посвящения[918] к ним отражают атмосферу хельмштедтского периода. В одном из них Бруно напоминает Генриху-Юлию, который был не только герцогом, но и епископом, что во времена Гермеса Трисмегиста священники были царями, а цари — священниками[919].

Возможно, именно в Хельмштедте Бруно написал некоторые из магических произведений, дошедших в манускрипте Норова, в том числе «О магии», где разбираются способы «сцепления» с демонами и излагается магическая теория воображения, и «О сцеплениях вообще», трактующее тот же круг вопросов. И возможно, именно здесь Иероним Беслер сделал для Бруно выписки из Агриппы, Тритемия и других магических текстов[920].

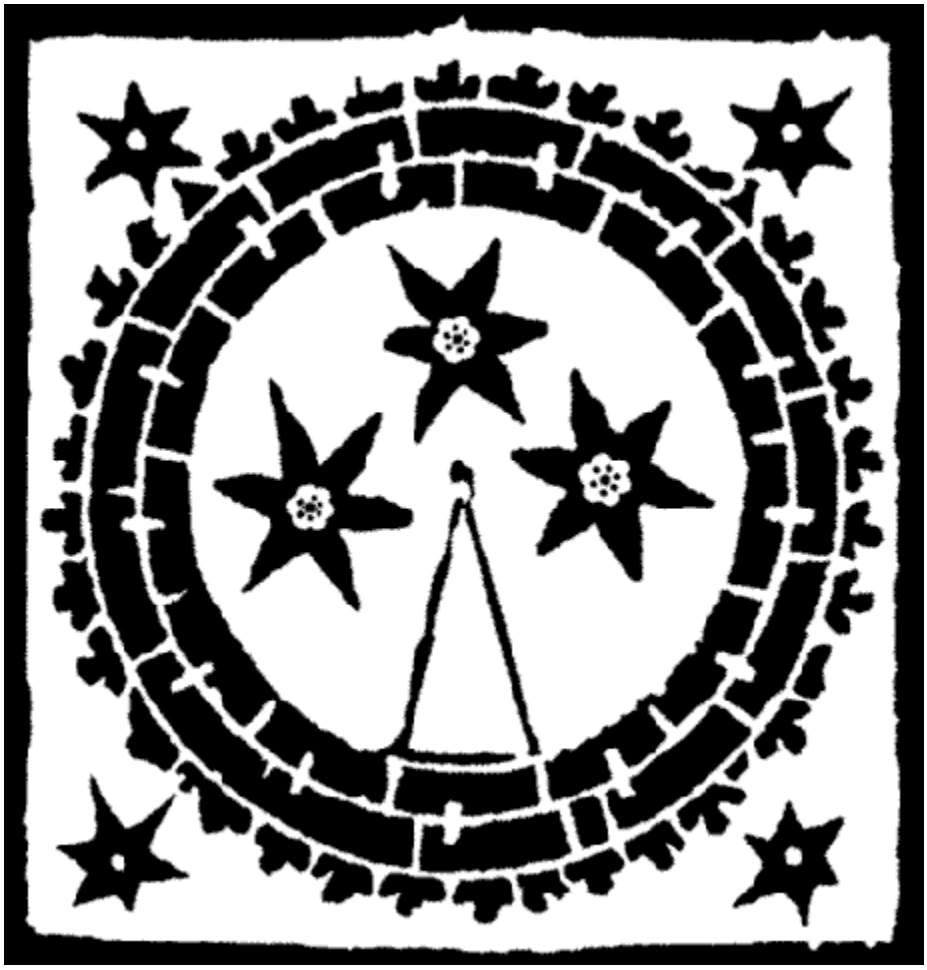
С деньгами, полученными от Генриха-Юлия за речь на смерть старого герцога, Бруно отправился во Франкфурт, «чтобы напечатать

две книги»[921]. Он завел знакомство с типографом Иоганном Вехелем[922] и приступил к изданию длинных латинских поэм, которые он начал, вероятно, в Англии и продолжал сочинять во время всех своих скитаний. Поклонники философии Бруно нередко ограничивали предмет рассмотрения написанными в Англии итальянскими диалогами[923], истолковать которые можно совершенно неправильно, если не учитывать обстановку, в которой они писались, и положение Бруно в традиции ренессансных магов. В латинских поэмах воспроизводятся его центральные идеи, но по форме они очень уступают итальянским диалогам. Возможно, это еще одна трагедия Бруно: он был поэт, хотя в латинских произведениях и не очень хороший, и в основе его системы лежит магическая образность. Магия этой образности действует на читателя итальянских диалогов. Но — хотя и в длинных латинских поэмах («О безмерном, неисчислимых и неизобразимых»[924], «О трояком наименьшем и мере»[925], «О монаде, числе и фигуре»[926]) есть те же энтузиазм и пламя, — чтобы прочесть их с начала до конца, нужен энтузиазм поистине героический.

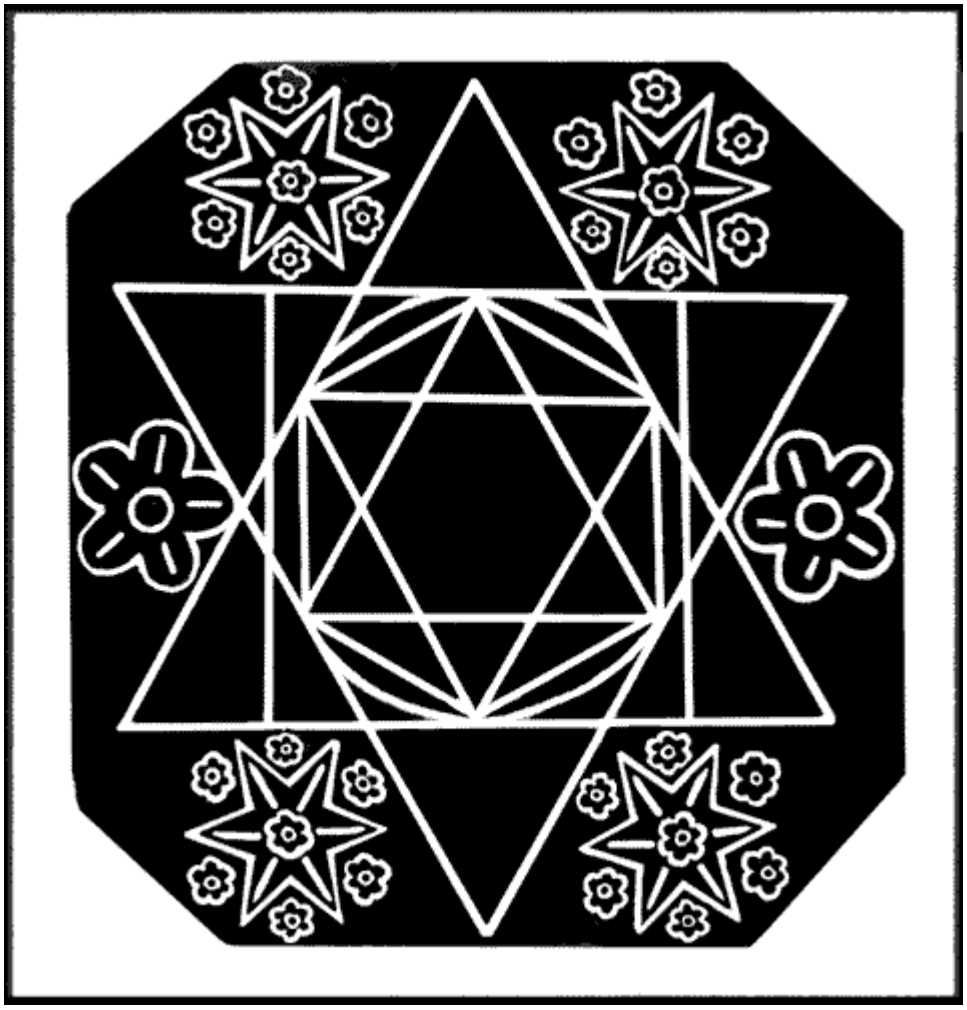
Написаны поэмы в подражание Лукрецию. «О безмерном…» в наиболее полном виде воспроизводит то учение о бесконечной вселенной и бесчисленных мирах, которое Бруно взял у Лукреция, соединив с универсальной одушевленностью магической философии и применив в герметическом духе — то есть истолковав бесконечную вселенную как образ бесконечного божества, который, отраженный в душе, ведет к слиянию личности с божеством. Я цитировала выше[927] слова из комментария к началу поэмы, где в пассаж из «Асклепия» о «человеке — великом чуде» включено и понятие бесконечности, которую человек, великое чудо, должен вобрать в себя, сам расширившись до бесконечности. Безмерное и неисчислимое — это те «неизобразимые», которые в «Тридцати статуях» отражались в душе, чтобы утолить ее бесконечную потребность в бесконечном[928].

В «Наименьшем» Бруно рассуждает о бесконечно малых, о «наименьших», из которых построен мир. Эти минимумы, или монады, связаны с атомами Демокрита, сведения которых Бруно почерпнул из поэмы Лукреция. В трактатах «О магии»[929] и «О началах, элементах и причинах вещей» он говорит об атомах в связи с темой spiritus[930].

В двух латинских поэмах о Безмерном и Наименьшем есть еще одна тема, которая едва ли не умышленно спрятана в незаметных местах посреди философских рассуждений. В «Безмерном» есть особенно яростные нападки на тех, кто разрушил египетскую религию, после чего оказался «погребен свет» [«sepulta est lux»] и по всему миру распространились жестокость, расколы, дурные нравы и презрение к закону[931]. В загадочном заголовке к этому разделу упоминается пророчество Меркурия в «Поймандре», из чего с неизбежностью следует, что перед нами снова обычная для Бруно интерпретация Плача как предсказания о разрушении истинной религии христианами. В конце поэмы «О наименьшем» читатель настораживается, встретив три схемы под названием «Атрий Аполлона», «Атрий Минервы», «Атрий Венеры», про которые сказано, что это самые плодотворные схемы и «печати» архетипов[932]. Если читатель — верный ученик Джордано, то он вспомнит, что уже видел такие или почти такие схемы в «Тезисах против математиков», где они служили печатями троицы Ум, Разум, Любовь (илл. 11а, б, в), печатями «против математиков», а математики эти, как объяснялось в посвящении императору Рудольфу, суть враждующие христианские секты, которые нужно заменить религией любви и культом природы. А если ученик — до того верный джорданист, что даже был с Бруно в Париже, то, увидев две диаграммы, названные Plectrum Mordentii и Quadra Mordentii[933], он задумается, нет ли здесь связи с парижской полемикой о циркуле. Приложенная к «Троякому наименьшему» книга «О мере» кажется мне очень своеобразной вся целиком. Хотя на первый взгляд Бруно занимается разными видами геометрических фигур, но отчего эти фигуры должны «уступить Харитам (Грациям) Гермеса»?[934] И отчего «дом Хариты» можно обнаружить в треугольнике, образованном Вакхом, Дианой и Гермесом?[935]



14а. Фигуры из книги Джордано Бруно «О трояком наименьшем и мере». Франкфурт, 1591.



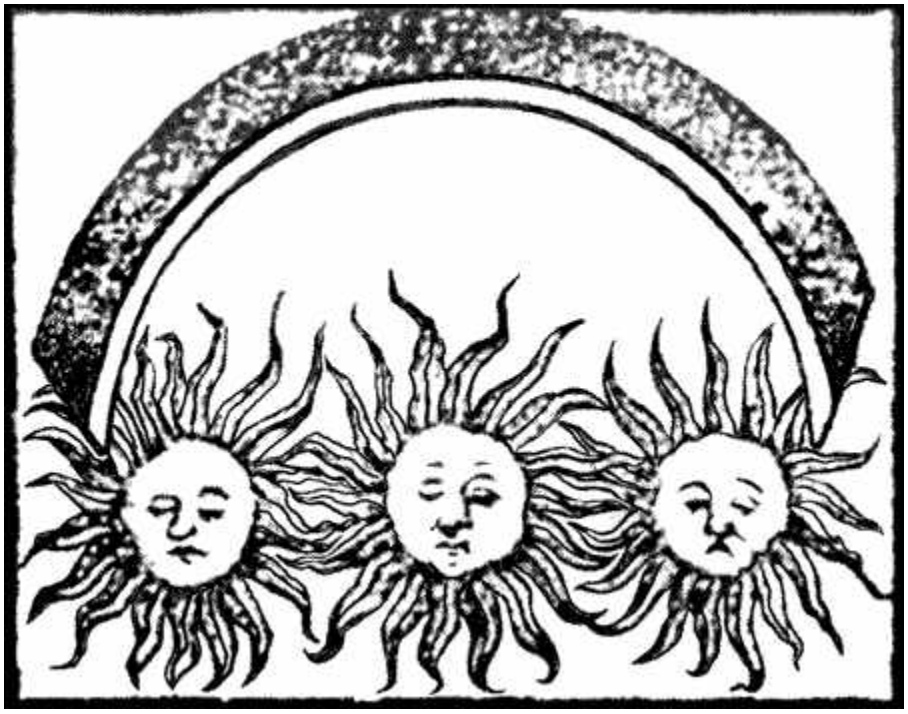
14б. Фигуры из книги Джордано Бруно «О трояком наименьшем и мере». Франкфурт, 1591.

Обратившись к схемам в трех латинских поэмах во франкфуртском издании Вехеля, легко заметить, что схемы в «О трояком наименьшем и мере» очень отличаются от схем в двух других поэмах, поскольку обильно усеяны звездами, цветами, листьями и прочими арабесками (илл. 14а, б). Издатели Нового времени, воспроизводя эти схемы, показывают только геометрические формы[936] и опускают звезды и прочие дополнения, считая их, видимо, лишенным смысла орнаментом (той же правке подвергаются и схемы из «Тезисов против математиков»). Но издатель Вехель в посвящении «Трояко наименьшего» герцогу Генриху-Юлию пишет, что эти схемы Бруно гравировал собственноручно[937]. Значит, для Бруно звезды и другие

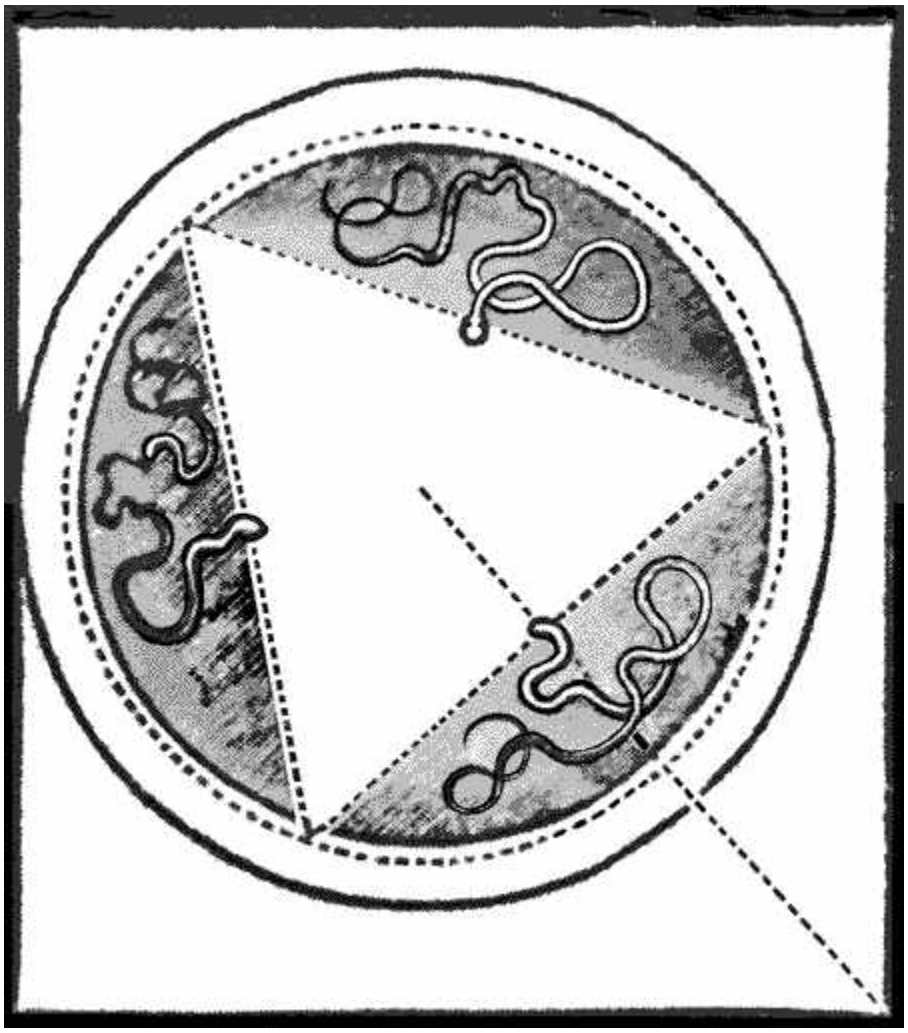
необычные рисунки были важны. Возможным объяснением этих загадок может быть следующее: Бруно основал в Германии какую-то герметическую секту («джорданистов», о которых упоминается в материалах процесса Бруно), и эти рисунки составляли символику секты. Возможно, и имеющимися на некоторых схемах буквами зашифрованы какие-то сообщения. Поражает обилие звезд на схемах. А в произведении «против математиков» Бруно дал звезде значение «любовь»[938].

Третья латинская поэма, изданная во Франкфурте, — «О монаде, числе и фигуре»[939] — посвящена числам и их значениям: она начинает с монады (единицы), переходит к двум, к трем и т. д. Как давно было отмечено[940], в основе поэмы — главы «Тайной философии» Корнелия Агриппы, посвященные этим числам[941]. Но Бруно вносит свои изменения. Агриппа, оставаясь, по крайней мере внешне, в ортодоксальной традиции христианских магов, дает числам христианские (тринитарные), псевдо-дионисиевы и кабалистические значения. Бруно от них отказывается, и его числа становятся чисто «египетскими», или герметическими, или пифагорейскими. То есть в нумерологии Бруно видна та же эволюция, которую мы наблюдали в «Изгнании…» или «Героическом энтузиазме» — то смещение акцентов, при котором герметико-египетская линия становится господствующей.

Каждому числу Агриппа придает ряд значений разного уровня. Например, в ряду для тройки[942] высший, или архетипический, смысл — это трехбуквенное (на еврейском языке) имя Бога, означающее Отца, Сына и Святого Духа — христианскую Троицу. В умопостигаемом мире это число означает три иерархии ангелов, то есть девять чинов Псевдо-Дионисия, сгруппированных по три и символизирующих Троицу. В небесном мире тройка относится к трем четверицам знаков (зодиака), к трем четверицам домов (гороскопа), и к трем троичностям; в мире элементов она выступает как три степени элементов; в малом мире — то есть в микрокосме или человеке — она относится к трем главным частям человеческого тела: голова, грудь, живот. В загробном мире она выступает как три адские фурии, трое загробных судей и три степени вечных кар.



14 в. Фигуры из книги Джордано Бруно «О монаде, числе и фигуре». Франкфурт, 1591.



14 г. Фигуры из книги Джордано Бруно «О монаде, числе и фигуре». Франкфурт, 1591.

А глава о тройке в поэме Бруно не содержит ни слова о Троице; [высшая] тройка здесь — это Ум, Разум, Любовь, что можно выразить и другими триадами, например: Истина, Красота, Благость, или Три Грации. Есть и вариант Единство, Истина, Благость. А иллюстрирует тройку схема с тремя солнцами (илл. 14в), которые соответствуют Жизни, Разуму (который можно сопоставить со Словом), Порождению, находящимся в трехцветной радуге[943]. Я очень кратко изложила рассуждения Бруно о тройке, но и этого достаточно, чтобы стало ясно: в отличие от Агриппы, Бруно придает троичности не христианский смысл, а только неоплатонический или герметический.

Правильным порядком при анализе нумерологии Бруно был бы такой: сперва основательно разобраться в соответствующих главах Агриппы; затем тщательно сопоставить их с поэмой Бруно «О монаде»; а затем обратиться к тексту Роберта Фладда о «Божественных Числах»[944]. Фладд разбирает числа и их значения по тому же методу и в тех же категориях «макрокосм-микрокосм», что и Бруно, но он вернулся к христианской интерпретации триады «Ум, Разум-Слово, Душа мира» как символа христианской Троицы. Фладд вспоминает Гермеса Трисмегиста, перед которым преклоняется, через каждое слово, но Троица, ангелы, кабализм снова заняли подобающее им место в практике и теории христианского мага. Проанализированная в таком ряду, помещенная между Агриппой и Фладдом, нумерология Бруно ясно обнаруживает всю свою эксцентричность, которая — как и его позиция по отношению к ренессансной магии в целом — определяется тем, что он отказался от христианской интерпретации герметических текстов в пользу всеобъемлющего «египетского» понимания.

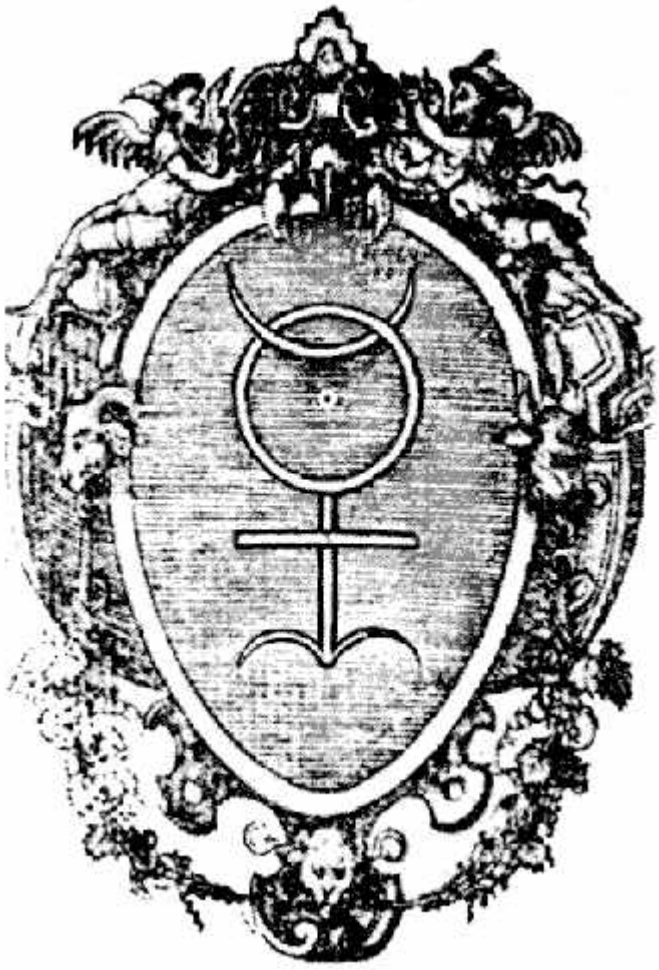
Примечательная черта поэмы «О монаде» — то, как Бруно использует некромантический комментарий Чекко д'Асколи к «Сфере» Сакробоско. Как я предположила выше[945], заглавие своей книги по магической мнемонике, «О тенях идей», изданной во время его первого пребывания в Париже, Бруно взял у Чекко, который упоминает книгу Соломона с таким названием. В «Монаде» из Чекко приводятся длинные цитаты и сам Чекко назван по имени — «Ciccus Asculanus (tempus lucis nactus)» [«Циккус Аскуланус (достигший времени света)»][946]: по эпитету видно, как высоко ставил Бруно некроманта, сожженного инквизицией в 1327 году. Самая длинная цитата из Чекко приведена по поводу числа десять — числа сефирот. Бруно говорит о сефирот, а потом описывает чины демонов или духов, иерархии которых можно созерцать в пересекающихся окружностях. «Они (чины демонов) созерцаются в пересечении окружностей, как говорит Астофон в книге о звездчатых минералах. О, сколь велика, говорит он, сила пересечения окружностей»[947]. Это цитата из Чекко, цитирующего Астофона, о котором нигде больше не упоминается и которого, вероятно, Чекко сам выдумал[948]. Становится понятно, почему пересекающиеся окружности занимают такое видное место в

схемах, которыми Бруно изображает герметическую троицу (илл. 11а, б, в), да и в других схемах в разных своих произведениях. Бруно уделяет много внимания и демону Флорону, которого, согласно Чекко, Соломон в книге «О тенях» называет правителем Севера. Флорона можно вызвать с помощью магических зеркал, и раньше он, видимо, принадлежал чину херувимов. Все это Бруно повторяет за Чекко[949].

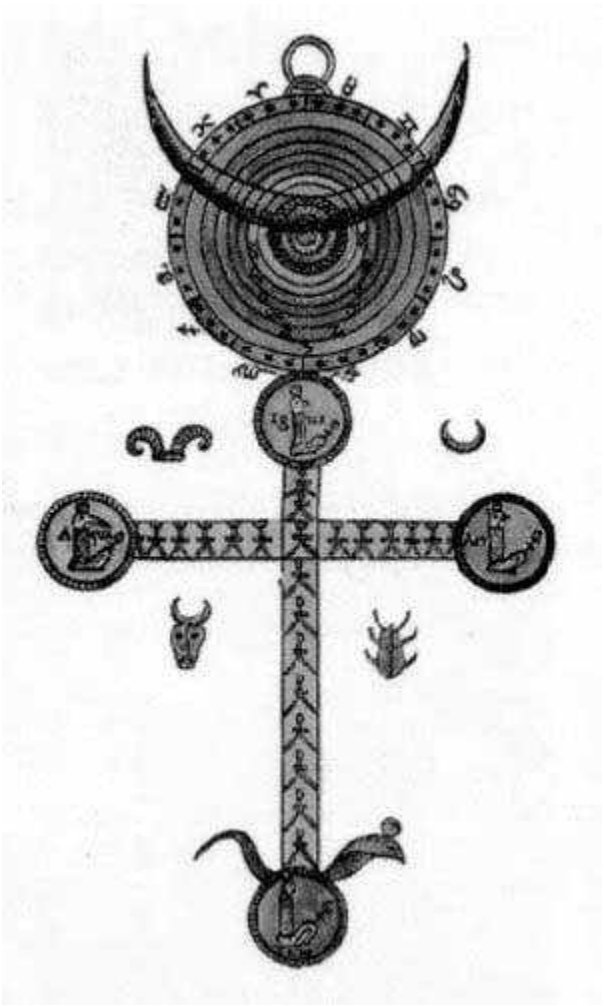
Это именно тот тип магии, который Пико усердно вытеснял и подавлял, вводя практическую кабалу — новый, безопасный, культурный способ общения с ангелами. Возврат Бруно к полномасштабному «египтянству» означал и возвращение к старомодным, откровенно «демонским» процедурам. Последняя иллюстрация в «Монаде» (илл. 14 г)[950] — это наклоненный треугольник, с тремя странными завитками, похожими на червей, с трех сторон. Я склонна думать, что так Бруно мог изобразить «сцепления» с демонами. В одной из иллюстраций к «Тезисам против математиков» (илл. 13б)[951] тоже есть такой же завиток.

А теперь вспомните, как вызывали духов Джон Ди и Келли — как боялись они любого соприкосновения с демонами и как старались вступать в контакт только с благими и святыми ангелами. Вспомните глубокое благочестие Пико. Кажется, что даже Агриппа пришел бы от магии Бруно в ужас.

Я полагаю, что безумные схемы в произведениях Бруно — это и есть его «наука». Вспомним, что в «Тридцати печатях» он называет четырех наставников в религии — Любовь, Магия, Искусство, Наука. Искусством, я думаю, он называет свою совершенно нетрадиционную версию искусства Луллия. Давая определение «Науке», он говорит, что Пифагор и Платон умели сообщать глубокие и трудные истины математическими средствами. Это стандартное пифагорейское — или символическое — отношение к числу. Но далее он говорит, что между «математическими» и физическими вещами есть место, куда можно привлечь естественные силы вещей, как это делают маги. Об этом свидетельствуют Гераклит, Эпикур, Синезий, Прокл, к этому часто прибегают некроманты[952] (обратите внимание, в какую странную компанию Бруно помещает Эпикура).



15а. «Иероглифическая монада». Титульный лист книги Джона Ди «Иероглифическая монада», Антверпен, 1564.



15б. Кирхеровская версия «иероглифической монады». Из книги Афанасия Кирхера «Памфилийский обелиск», Рим, 1650, с. 371.

Ни пифагорейская числовая символика, ни «научное» использование числа не являются той «истинной искусственной магией», которая способна изготавливать механических голубей и раков. Бруно не имеет никакого отношения к развитию математики и механики. Он скорее реакционер, который хотел бы вернуть чертежи Коперника или новый циркуль вспять, к «науке».

Но возможен не только научный или чисто философский подход к Джордано Бруно. Следуя за ним в его скитаниях, все сильнее убеждаешься в том, что его новая философия имела религиозный смысл и что некоторые схемы в его произведениях связаны с символикой какой-то секты.

Глава XVIII

Джордано Бруно: Последнее изданное произведение

Пребывание Бруно во Франкфурте, куда он приехал в середине 1590 года и где были изданы две его латинские поэмы, делится надвое поездкой в Швейцарию в 1591 году[953].

Незадолго до того примечательный персонаж по имени Хайнцель (Johannes Henricus Haincelius), уроженец Аугсбурга, приобрел поместье под Цюрихом — в Эльгге. Он увлекался алхимией и разными видами оккультизма и магии и оказывал в Эльгге щедрое гостеприимство тем, кто считался знатоками этих искусств[954]. Бруно пробыл у него несколько месяцев, и именно для странного хозяина Эльгга он написал книгу, которую сам считал очень важной. Это трактат «О составлении образов, знаков и идей» («De imaginum, signorum et idearum compositione»)[955], посвященный Хайнцелю и в 1591 году изданный во Франкфурте Вехелем. Написан он, вероятно, в Эльгге или в Цюрихе (где Бруно тоже пробыл несколько времени), а оттуда его рукопись Бруно привез во Франкфурт. Это — последнее произведение Бруно, вышедшее при его жизни.

«О составлении образов» — это трактат по магической мнемотехнике, во многом совпадающий с трактатом «О тенях идей», изданным во время первого пребывания Бруно в Париже и посвященным Генриху III. Как помнит читатель[956], изложенная там система основана на 150 магических или талисманных образах — образах египетских деканных демонов, планет и образах составных. Вокруг этих образов на концентрических окружностях размещены образы животных, растений, минералов и т. д. — весь природный Мир, а на внешней окружности — все искусства, науки и ремесла в виде образов 150 изобретателей и великих людей. Центральные магические образы — это, так сказать, центральная магическая станция, питающая всю систему. Авторство системы отдано «Гермесу», и мы усмотрели здесь связь с описанным в одном герметическом трактате опытом

адепта, в душе которого отражается вся вселенная и который экстатически сливается с космическими Силами.

В «Составлении образов» изложены сходные идеи, но в более разработанной форме. Центральное магическое ядро, излучающее энергию, теперь образуют двенадцать «принципов», иначе говоря — персональных сил или способностей. Содержание физического мира, искусств, наук и т. п. распределено — точнее говоря, беспорядочно нагромождено — по невероятно сложной системе комнат, атриев, подразделений. Это распределение восходит к классической мнемонике, где запоминать понятия помогали образы, по порядку размещенные в запечатленных в памяти зданиях. Но в экстравагантной схеме Бруно «магизирована» оказалась сама мнемоническая архитектура: некоторые планы «мест памяти» у него в книге очевидным образом связаны с герметическими «печатями» — это станет ясно, если сравнить эти будто бы мнемонические схемы с «печатями» в других произведениях Бруно. Чтобы окончательно не запутать читателя, я не поведу его по этим коридорам магической памяти, но стоит сказать о двенадцати центральных «принципах», или силах, вокруг которых строится вся схема, поскольку они, на наш взгляд, связаны с богами из «Изгнания торжествующего зверя».

Вот двенадцать «принципов» из «Составления образов» (иногда принципы объединяются в группы или имеют общую «сферу действия»): Юпитер, вместе с Юноной; Сатурн; Марс; Меркурий; Минерва; Аполлон; Эскулап, с которым объединены Цирцея, Арион, Орфей, Солнце; Луна; Венера; Купидон; Земля (Tellus), вместе с Океаном, Нептуном, Плутоном[957].

А вот что получится, если в один столбец расположить эти двенадцать принципов, а в параллельный — богов, говорящих в «Изгнании…» на совете по реформе небес:

12 принципов — Боги
I Юпитер — 18 образов Юпитер
Юнона — Юнона
II Сатурн — 4 образа Сатурн
III Марс — 4 образа Марс
IV Меркурий — 7 образов Меркурии
V Минерва — 3 образа Минерва

VI Аполлон — 8 образов Аполлон
VII Эскулап — 6 образов с волшебницами
Цирцея — 1 образ Цирцеей и Медеей
Арион — 1 образ с врачом
Орфей — 3 образа Эскулапом
VIII Солнце — 1 образ
IX Луна — 6 образов Диана
X Венера — 10 образов Венера и Купидон
XI Купидон — 2 образа
XII Земля — 3 образа Церера
Океан — 1 образ Нептун
Нептун — 1 образ Фетида
Плутон — 1 образ Мом, Изида

[«Двенадцать принципов» из трактата Бруно «О составлении образов, знаков и идей», 1591; «Боги» из диалога Бруно «Изгнание торжествующего зверя», 1585].

При сопоставлении двух перечней легко заметить явное сходство между богами «Изгнания…» и принципами «Составления образов». Многие — даже большинство — совпадают. Есть между перечнями и принципиальное сходство: в обоих списках имеется по семь планетных богов, а наряду с ними — непланетные принципы. Но и между последними есть определенное сходство: в обоих списках есть Минерва; если в списке «Изгнания…» присоединить к Аполлону Цирцею, Медею и Эскулапа, поддерживающих его на совете, то мы получим пару к необычной группе Эскулапа в «Составлении образов» а если вспомнить, что Изида может означать землю или природу, то парой к Изиде «Изгнания…» будет Земля из «Составления образов».

При виде этих «принципов» сразу вспоминается приведенное у Манилия [Астрономия, 2, 433–452] соответствие между двенадцатью знаками зодиака и двенадцатью олимпийскими богами, а именно: Минервой, Венерой, Аполлоном, Меркурием, Юпитером, Церерой, Вулканом, Марсом, Дианой, Вестой, Юноной, Нептуном. Возможно, именно эту модель имел в виду Бруно, но, как всегда, он внес нужные ему изменения. Безусловно, у «принципов» Бруно есть существенная астрологическая сторона, и иллюстрациями к тем семи принципам, которые соответствуют семи планетам (Юпитер, Сатурн, Марс, Меркурий, Аполлон-Солнце, Луна, Венера), служат гравюры,

изображающие планетных богов на колесницах и взятые из парижского издания Гигина[958].

Не только сами принципы в «Составлении образов» похожи на богов «Изгнания…», но и приданные каждому принципу длинные перечни атрибутов очень похожи на те добродетели и пороки (благотворные и вредные свойства), которые восходят и заходят в созвездиях во время проводимой центральной группой богов реформы небес. Например, первый принцип в «Составлении образов», Юпитер: предшествуют ему Причина, Принцип, Начало; окружают его Отцовство, Власть, Правило; венчают его Совет, Истина, Благочестие, Правильность, Откровенность, Любезность, Спокойствие, Свобода, Прибежище; справа от его колесницы — Жизнь, непорочная Невинность, Честность, Милосердие, Веселость, Умеренность, Терпимость; слева от нее — Гордость, Надменность, Честолюбие, Безрассудство, Тщеславие, Высокомерие, Незаконное правление[959]. В изобретении подобных понятий Бруно неистощим, и приведенные — лишь малая часть атрибутов Юпитера. Читатель «Изгнания…» сразу заметит, что в тех же категориях описывалась и реформа небес. Если к приведенным выше атрибутам Юпитера приложить схемы «Изгнания…», то мы бы сказали: в такое-то созвездие подымаются Искренность, Любезность, Спокойствие и т. д., вытесняя своих антиподов — Гордость, Безрассудство, Надменность, Незаконное правление и т. д. В «Составлении образов» Бруно не говорит ни о созвездиях, ни о восхождениях и захождениях всех этих блистательно выраженных понятий, но очевидно, что он продолжает думать в тех же категориях, что и в «Изгнании…», и что приданные принципам атрибуты — материал для точно такой же реформы, какая описана в «Изгнании…».

Более того, именно «Составление образов» и дает ключ к пониманию добродетелей и пороков в «Изгнании…». В примере с Юпитером мы видели, что он обладает атрибутами и как философский принцип (Причина, Принцип, Начало) и как божество планеты с «жовиальными» [связанными с Юпитером] и благотворными свойствами, опекающей правителей. Благие атрибуты Юпитера описывают хороший, жизнерадостный, благодетельный тип правления — Милосердие, Веселость, Умеренность, Терпимость. А дурные

атрибуты относятся к дурной стороне планеты и к дурному правителю: Надменность, Честолюбие, Высокомерие, Незаконное правление.

Именно анализ атрибутов в «Составлении образов» и анализ их соотношения с благими и дурными планетными влияниями лег в основу моего утверждения в главе об «Изгнании…», что реформа небес — это, в сущности, победа благих астральных влияний над дурными[960]. Чтобы понять «Изгнание…», нужно сопоставить его категории с атрибутами принципов из «Составления…», и тогда станет ясно, к какой планете какое свойство относится.

Далее, в «Составлении образов» у Сатурна почти все атрибуты — дурные: например, Траур, Уныние, Суровость, Строгость; таковы же и атрибуты Марса — Жестокость, Ярость, неумолимая Беспощадность[961]. Если посмотреть, какие дурные качества изгоняются из созвездий в «Изгнании…», и сравнить их с атрибутами Сатурна и Марса в «Составлении образов», то станет ясно, что по ходу небесной реформы Сатурн и Марс уступают влиянию благих планет — Юпитера, Венеры, Солнца. Прелестные свойства Венеры и Купидона в «Составлении образов»: например, сладостное Единодушие, мирное Согласие, святая Дружба, невинное Добродушие, Гармония, Единение[962], — и тому подобные понятия наряду с атрибутами Юпитера по ходу небесной реформы «Изгнания…» замещают вредоносные свойства Марса и Сатурна.

Как и в «Изгнании…», главную роль в «Составлении образов» играет Солнце. В перечне центральное место занимают принципы солярные по своей природе. Во-первых, есть сам Аполлон[963], Богатство, Изобилие, Плодородие, Щедрость. Затем есть Эскулап[964], сын Аполлона, с Цирцеей, дочерью Солнца, Орфей и Арион[965]. Вся эта группа связана с магией и воплощает магию благотворную. Эскулап, кроме всего прочего, — это еще и правильное Лечение и полнокровное Здоровье. Цирцея — это сама магия, причем очень могущественная, и ее могущество можно использовать в благом или дурном направлении. Орфей и Арион воплощают, на мой взгляд, солярные заклинания. Наконец, в этой же группе находится и само Солнце[966], оно же — Время, Длительность, Вечность, День и Ночь.

Как и в «Изгнании…», центральные принципы в «Составлении образов» — солярны и магичны. Перед нами снова магическая

реформа — несколько лет назад Бруно обдумывал ее в Англии и теперь продолжает о ней размышлять.

А о приложении магической реформы к текущей ситуации в «Составлении образов» вполне отчетливо говорит характер использования атрибутов — точно так же, как в «Изгнании…», где реформа Юпитера, Солнца и Венеры побеждала «педантов» нетерпимости. В «Составлении образов» заклинания Орфея и Ариона побеждают связанные с Сатурном напасти, которые несомненно относятся к дурным формам религиозности: Стенания и Оплакивание, разодранные волосы, посыпанная пеплом и прахом глава, ужасный Траур, безумная Скупость[967]. Злой Марс[968] означает религиозные войны и гонения. А «грамматические педанты» представлены дурной стороной Меркурия: его блистательные благие стороны — Красноречие и Утонченная Культура — оказываются извращены грамматическим педантством (прямо упомянутым здесь) в Болтливость, Шутовство, злонамеренные Сплетни, язвительную Клевету[969].

Из непланетных принципов в списке «Составления образов» Минерва — это Истина, Откровенность, Искренность[970]; последняя группа с Землей во главе воплощает философию природы. Земля — это Природа, Материнство, Плодоносность, Порождение[971] (составляя аналог Изиде с естественной религией среди богов «Изгнания…»).

Хотя в «Составлении образов» все эти идеи погребены под пугающе сложными хитросплетениями непривлекательного, трудного и обескураживающего текста, будто бы посвященного мнемонике, но на самом деле — это те же самые идеи, которые с огромным литературным мастерством и поразительной наглядностью развиты в «Изгнании торжествующего зверя»[972]. Эксцентричному владельцу замка в Эльгге Бруно преподнес ту же самую панацею от бед эпохи, ту же самую магическую реформу, что и Филипу Сидни в Лондоне шестью годами ранее.

Но как бы интересно и важно все это ни было, самая важная и показательная сторона «Составления образов, знаков и идей» не в этом. Дело в том, что книга действительно посвящена, как сказано в ее

заглавии, «составлению образов, знаков и идей», и речь идет о составлении магических или талисманных образов, знаков и идей («идея» здесь — то же самое, что талисманный образ). Каждому принципу придано несколько талисманных или магических образов, изготовленных или составленных с особой целью. Целью этой, по моему мнению, является вот что: концентрируя воображение на этих образах, личность притягивает эти двенадцать принципов или сил (конечно, только благие их стороны) и становится солярным, юпитерианским и венериным магом, вождем магической реформации. От принципа к принципу число образов отличается очень значительно. В списке (см. выше) указано число образов, соответствующих каждому принципу, так что легко заметить, что если у Юпитера (вместе с Юноной) — восемнадцать образов, у Аполлона (если вместе с ним считать и группу Эскулапа и Солнце) — двадцать, у Венеры и Купидона — двенадцать, то у Сатурна и Марса — только по четыре. Таким образом, эти образы наделят личность свойствами Солнца, Юпитера, Венеры, а свойствами Марса и Сатурна — лишь в незначительной степени.

Сколь бы экстравагантно и странно все это ни казалось, но ничуть не менее странным методам учил Фичино в «Стяжании жизни с небес». Его целью было избавление от меланхолии и дурных влияний Сатурна и Марса с помощью почитания благих планет — Солнца, Юпитера и Венеры. Его умеренный астральный культ включал использование талисманов, и он рекомендовал его как медицинское средство против меланхолии у ученых. Но в этом культе было и нечто большее — даже у Фичино здесь возникала своего рода религия, которую он как-то примирял со своей христианской совестью. Он не стремился с ее помощью стать магом или чудотворцем. Но он стремился изменить личность, из меланхолически-сатурнической превратить ее в более счастливый юпитериански-солярно-венерин тип.

Джордано Бруно, знавший, как нам известно от Джорджа Эббота, «Стяжание жизни с небес» Фичино наизусть, превратил христианизированный медицинский культ Фичино во внутреннюю технику для формирования личности религиозного мага. Это — совершенно логичное развитие идей Фичино: основав религию, нельзя знать, во что она превратится. Стараясь понять Бруно, нельзя упускать из виду и контекст его идей — то есть тот христианский герметизм,

который был в XVI веке значительной силой и с помощью которого многие католики и протестанты пытались смягчить религиозный антагонизм. Бруно всегда идет намного дальше христианских герметиков, поскольку считает магическую религию «Асклепия» наилучшей. Перенесенная вместе с талисманной магией Фичино внутрь личности, эта религия становится средством для формирования мага, стремящегося стать вождем магической реформации.

Составляя образы, Бруно пользуется астрологическими талисманами, но либо разнообразит их символами из традиционной мифологии, либо изобретает новые, свои собственные. Я приведу лишь несколько примеров. Вот несколько образов Солнца:

> Аполлон с луком и без колчана, смеющийся.
> Человек с луком, убивающий волка, над ним летит ворона.
> Молодой и красивый человек с лютней…
> Незнакомый образ… бородатый человек в шлеме верхом на льве, над шлемом — золотая корона… На шлеме — огромный петух с великолепным гребнем и украшенный многими цветами[973].

Легко заметить, что стандартные классические образы перемежаются более магическими, и такое сочетание характерно для всего перечня образов. Более магические образы Бруно часто предваряет ремаркой, что это образ «незнакомый». Странные, зловещие и грубые формы в близком соседстве с классическими создают очень необычное впечатление смеси классического с варварским. Яркий пример такого смешения — Орфей, первый образ которого — красивый молодой человек, игрой на лютне укрощающий зверей, а второй — черный царь на черном троне, перед которым происходит грубая сексуальная сцена[974] (возможно, имеющая скрытый алхимический смысл).

Вполне ли Бруно оригинален и самостоятелен в составлении этих образов? Или он приоткрывает дверь, через которую мы можем увидеть скрытую основу ренессансной образности? «Составляя» образ для своей медали, возможно, человек Возрождения составлял его примерно таким — талисманным — способом? Действительно необычно в образах Бруно то, что он словно обращает вспять раннее Возрождение, когда архаические образы приобретали классическую форму. Кажется, что он намеренно возвращает классические образы к

варварским формам. Почему? Возможно, это связано с его «египетской системой». Он хочет вернуть этим образам их магическую силу.

Смешение классических форм с варварскими, или талисманными, хорошо видно в образах Венеры, в число которых входят, например, такие:

> Девица, выходящая из морской пены на сушу, обтирает ладонями морскую влагу. Часы облекают нагую девицу одеждой и венчают цветами.
>
> Менее знакомый образ — Увенчанный человек величественного и весьма кроткого вида, верхом на верблюде, облеченный в одеяние цвета всех цветущих растений, ведущий правой рукой нагую девицу, двигаясь важно и достойно… с запада с благотворным Зефиром является собрание (?curia [возможно, от греч. kuria — госпожа, владычица]) многовидной красоты[975].

Первые два образа напоминают «Рождение Венеры» Боттичелли; третий, с увенчанным человеком на верблюде, относится к талисманному типу, но смягченному такими идеями и формами (одеяние цвета всех цветущих растений, благотворный Зефир, дующий с запада), какие никогда не смогли бы проникнуть в жесткую схему стандартного талисмана.

Не в таком ли духе составлял образы и сам Фичино — смягчая лежащую в основе магическую или талисманную силу классическими ренессансными формами? В одной из предыдущих глав мы выдвинули гипотезу, что «Весна» Боттичелли — это, в сущности, талисман Венеры, получивший классическую форму, и что картина отражает астральный культ Фичино. Возможно, это предположение подтверждается образами Венеры у Джордано Бруно, составленными с очевидной магической целью.

В «Стяжании жизни с небес» Фичино есть и прецедент для практики Бруно, состоящей в отражении магических образов внутри человека — в воображении и магической памяти. Мы видели, что в любопытной главе «Об изготовлении символа вселенной» и символ, и составляющие его образы должны «отражаться в душе». И там же можно было усмотреть намек на то, что, запечатленные в памяти, такие образы сообщали единство множественности отдельных вещей, и, выходя из дому с такими образами в душе, человек созерцал уже не

столько картину индивидуальных вещей, сколько символ вселенной и ее цвета[976]. Именно это и было целью Бруно, непрестанно искавшего образы, символы, знаки в живом контакте с реальностью, которые, закрепившись в памяти, сообщили бы единство всему содержимому вселенной.

Таким образом, книга Бруно «О составлении образов, знаков и идей», хотя и относится к позднему периоду Возрождения, возможно, дает нам ключ к ренессансному составлению и применению образов.

Метод Бруно знал и использовал Роберт Фладд, у которого во второй части «Истории… обоих миров» («Utriusque cosmi… historia»), вышедшей в 1619 году, приведена мнемоническая система, основанная на карте небес, но и с «местами памяти» в театре[977], — что соответствует первой и второй части «Составления образов», которое, я считаю, Фладд знал. Интересно, что и Фладд использует слово «идея» в не обычном платоновском смысле, а для обозначения духовных сущностей: ангелов, демонов, «изваяний звезд» или «образов богов и богинь, к которым относятся небесные вещи»[978].

В посвящении Хайнцелю, предпосланном «Составлению образов», Бруно пишет, что двенадцать принципов — это «исполнители, означатели, расширители (?) всего, находящегося под властью несказанного и неизобразимого optimus maximus [Наилучшего Величайшего]»[979]. То есть принципы — это божественные Силы, и цель всей системы (по моему мнению) — с этими Силами слиться. Мы снова возвращаемся к герметической идее — к попытке адепта слиться с Силами и обрести божественность.

В первой части «Составления образов» Бруно еще раз излагает свою теорию воображения как главного орудия в религиозной и магической деятельности. Эту теорию он сформулировал в «Изъяснении тридцати печатей», написанном в Англии, а полнее всего излагает ее в трактате «О магии», который написан в 1590 или 1591 году (то есть приблизительно тогда же, когда и «Составление образов») и о котором мы говорили в одной из предыдущих глав. Изучение этой теории по «Составлению образов» представляет определенный интерес, так как здесь обнаруживается любопытная путаница в идеях Бруно. Он ссылается на мнение Аристотеля, что «размышляющей душе представления как бы заменяют

ощущения»[980] [Аристотель. О душе. Кн. III. Гл. 7. 431a. Пер. П.С. Попова], чтобы подкрепить свои взгляды на воображение как на основной инструмент постижения истины. Далее он цитирует апологию воображения из книги Синезия о снах (используя перевод Фичино)[981]. Синезий защищает воображение, поскольку им пользуются божественные силы, чтобы в сновидениях вступать в контакт с человеком. Видимо, Бруно не понимает, насколько противоположны представления о воображении у Аристотеля и Синезия. Аристотель имеет в виду образы чувственных впечатлений как единственную основу мышления; Синезий имеет в виду божественные и чудесные образы, получаемые воображением в сновидениях. Процитировав слова Аристотеля об образах чувственных впечатлений как об основе мышления, Бруно сразу переходит к другому полюсу классической традиции и использует аргументы позднего эллинистического неоплатоника, который защищает воображение совершенно иначе, чем Аристотель, — как самое могущественное из внутренних чувств, посредством которого божественное вступает в контакт с человеком.

Эта путаница составляет часть той трансформации, которую Бруно проделал с искусством памяти: он превратил его из чисто рационального технического метода, в котором использовались образы и теоретики которого (в том числе и сам Фома Аквинский) опирались на данное положение Аристотеля, — в магическую и религиозную технику, которая бы сделала воображение инструментом постижения божественных вещей и обретения божественных сил[982], поскольку посредством воображения устанавливалась бы связь с ангелами, демонами, изваяниями звезд и внутренними «статуями» богов и богинь, имеющих отношение к небесным вещам.

В «Составлении образов» есть замечательное место — Бруно приводит золотого тельца и медный образ, описанные в Книге Бытия (которые он толкует как использованные Моисеем магические образы, ссылаясь в поддержку этого поразительного утверждения на «учение кабалистов»), а также глиняные фигурки, сделанные Прометеем, как примеры изображений, притягивающих благоволение богов с помощью тайных аналогий между дольним и горним, «благодаря чему, как бы сочетавшись с образами и подобиями, они нисходят и вступают

в общение»[983]. Последняя фраза возвращает нас к привычной теме египетских статуй, связанных с демонами, но здесь Бруно приписывает эту связь магии Моисея и Прометея и получает тем самым поистине поразительное оправдание для внутренней магии в своей мнемотехнике.

Свет, говорит Бруно, служит во внутреннем мире средством, с помощью которого запечатлеваются божественные образы и сообщения, но это не тот свет, посредством которого обычные чувственные впечатления достигают глаз, а свет внутренний, присущий глубочайшему созерцанию и о котором говорит и Моисей, называя его «первородным», и Меркурий в «Поймандре»[984]. То есть столь характерную для герметико-кабалистической традиции аналогию Книги Бытия и «Поймандра» Бруно применяет к внутреннему творчеству.

Отдельные слова и пассажи в «Составлении образов» говорят об исступлении, или furor’e, с которым энтузиаст выслеживает божественное, и они очень похожи на соответствующие места в «Героическом энтузиазме» и здесь же Бруно заново формулирует свою веру в единство поэзии, живописи и философии, к которым теперь добавляет и музыку: «Истинная философия — это музыка, поэзия или живопись; истинная живопись — это поэзия, музыка и философия; истинная поэзия или музыка — это божественная софия и живопись»[985].

Именно в свете подобных высказываний, на которые редко обращали внимание восхищавшиеся Джордано Бруно философы, нужно рассматривать его философию бесконечной вселенной и бесчисленных миров. Эти идеи для Бруно имеют не столько философский или научный характер, сколько являются своего рода иероглифами божественного, пробными изображениями неизобразимого, которые с помощью концентрации воображения нужно запечатлеть в памяти, чтобы обрести единство со вселенной — то есть достичь той герметической цели, к которой всю свою жизнь стремился этот крайне религиозный маг.

> Отчего же столь немногие понимают и постигают внутреннюю силу?… Кто в себе видит все, тот сам есть все[986].

Глава XIX

Джордано Бруно: Возвращение в Италию

У книготорговца Джованни Баттисты Чотто в Венеции была лавка. Одним из его покупателей был Джованни Мочениго, отпрыск древнего и знатного венецианского рода. Он купил у Чотто книгу — или книги — Бруно и спросил у него, не знает ли он, где сейчас автор, потому что он, Мочениго, хочет научиться «тайнам памяти». Чотто знал Бруно (он встречал его во Франкфурте, куда ездил на книжные ярмарки) и передал ему приглашение Мочениго приехать в Венецию. Бруно согласился и в августе 1591 года приехал в Венецию[987]. Что подтолкнуло его к этому роковому решению, почему он забыл об опасностях, ждущих его в Италии?

Уже многие годы он пересекал государственные и идеологические границы Европы, переезжал из протестантской Англии в подвластный Лиге Париж, оттуда в лютеранский Виттенберг и в католическую Прагу, в каждой стране являясь в тамошний центр учености и излагая там свою систему. Он, видимо, полагал, что безнаказанно продолжит эту деятельность и в Италии: в Венеции он возобновил знакомство с одним доминиканцем, которого когда-то встречал в Неаполе, и сообщил ему, что пишет книгу, которую хочет преподнести папе, и что хотел бы в Риме поучаствовать в каких-то литературных занятиях, чтобы выказать свои способности, а может быть, и получить какое-то профессорское место[988]. По-моему, этот безрассудный план убедительно свидетельствует о том, что Бруно никогда не считал себя еретиком. Католическая вера «нравилась ему больше любой иной»[989], хотя многое в ней было неправильно. Она нуждалась в реформе, и свою миссию Ноланец видел в том, чтобы этой реформе способствовать. Лучшим местом для начала реформы был сам Рим, где Бруно мог бы встретиться с папой.

Человека, подобного Джордано Бруно, лишает чувства опасности либо сознание собственной миссии, либо мания величия, либо то состояние граничащей с безумием эйфории, в котором он живет. «Хотя я и не вижу твоей души, — говорит Бруно о себе устами своего

английского почитателя, — по идущему от нее сиянию я понимаю, что внутри у тебя солнце или даже больший светильник»[990]. Когда маленький Бруно жил в Ноле, из щели в стене дома выползла змея, очень старая на вид[991]. Змея в колыбели — знак героической судьбы, как мы знаем по детству Геракла. Мало сомнений в том, что Бруно считал себя мессией: иллюзия, в эпоху Ренессанса нередкая. Яркий пример — человек, называвший себя Меркурием и считавший себя новым Христом[992]. Ведущее к обожествлению герметическое знание, передаваемое чудесным образом, как некогда от Христа — к апостолам, описано в «Чаше Гермеса» у Людовико Лаццарелли, ученика «Меркурия-Христа». Это сочинение Симфорьен Шампье издал в одном томе с переведенным Лаццарелли на латынь шестнадцатым трактатом Герметического свода. Выше мы предположили, что Бруно читал шестнадцатый трактат в переводе Лаццарелли, и если это так, то, скорее всего, он читал и «Чашу Гермеса». Герметизм, с его «обожествляющим» знанием, — хорошая почва для религиозной мании такого типа.

Как отметили А. Корсано и Л. Фирпо[993], в последние свободные годы Бруно словно готовится к решительным действиям. В поздних сочинениях, дошедших в манускрипте Норова, видна лихорадочная активность, напряженная концентрация на магических техниках. Приближалась пора для новой миссии, вроде той, с какой Генрих III отправил его в Англию. Мы видели, что в «Составлении образов, знаков и идей» центральные для «Изгнания торжествующего зверя» категории с новой силой выступают во внутренней жизни личности. Приор монастыря кармелитов, где Бруно жил, бывая во Франкфурте, сказал Чотто, что Бруно все время писал, мечтал и пытал звезды о переменах («se occupava per il pia in scriver ed andar chimerizando e strolegando cose nove»)[994]; и что Бруно говорил, что знает больше, чем апостолы, и сумел бы, если бы захотел, сделать так, чтобы во всем мире была одна религия («egli dice, che sa pia che non sapevano li Apostoli, e che gli bastava l’animo de far, se avesse voluto, che tutto il mondo sarebbe stato d’una religione»)[995].

Самой важной причиной для возвращения Бруно в Италию был тот оборот, который к середине 1591 года приняли дела в Европе. Героем дня был Генрих Наваррский; победив Лигу и ее испанских

сторонников, он добился принадлежавшей ему по праву французской короны, и уже ходили слухи, что он станет католиком. Для Бруно это означало новый шанс для всеобщей реформы в католическом мире.

> Теперешний образ действий — не тот, какой был в обычае у апостолов, ибо они обращали людей проповедями и примерами доброй жизни, а ныне кто не хочет быть католиком — подвергается карам и наказаниям, ибо действуют насилием, а не любовью; и что такое состояние мира не может далее продолжаться, ибо в нем царит одно лишь невежество и нет настоящей веры; что католическая нравится ему больше других, но и она нуждается в величайших исправлениях; что в мире неблагополучно и очень скоро он подвергнется всеобщим переменам, ибо невозможно, чтобы продолжалась такая испорченность; и что он ожидал больших деяний от короля Наваррского; и поэтому он хотел поспешить выпустить в свет свои сочинения и таким путем приобрести влияние, ибо он собирался, когда придет время, стать капитаном, и что он не всегда будет бедняком, так как будет пользоваться чужими сокровищами[996].

Так в одном из своих доносов венецианской инквизиции (май 1592 года) Мочениго пересказывал слова Бруно. Мы узнаем привычную уже тему. Мир достиг наибольшей испорченности, а значит, близок возврат к лучшему — «египетскому» — состоянию. Скорее всего, Мочениго достаточно верно передает разнообразные мотивы, руководившие пророком этого возврата, рассчитывавшим в новую эру любви и магии на роль «капитана» очень похожи на Бруно и лихорадочная спешка с печатанием книги, и желание «таким путем приобрести влияние». Вряд ли Ноланец стремился к богатству, как это изображает Мочениго, но авторитета и признания своей пророческой роли он хотел несомненно.

Новая книга, быстрое издание которой было так необходимо и которая предназначалась для папы Климента VIII, — это «Семь свободных искусств». Он как раз собирался вернуться во Франкфурт, чтобы ее издать, когда стараниями Мочениго попал в тюрьму венецианской инквизиции. Он объяснил инквизиторам, что хотел издать книгу во Франкфурте, а потом и ее, и другие изданные свои сочинения, «которые я одобряю», повергнуть к стопам его

преосвященства, который, как он слышал, «любит virtuosi», рассказать ему о своем положении и попросить отпущения грехов и разрешения жить в монашеском одеянии «вне Религии» (то есть не возвращаясь в орден)[997]. Этот-то план, как он сообщает инквизиторам, он и обсуждал с доминиканцем.

Инквизиторы спросили его о короле Наваррском. Знает ли он его? Ожидал ли от него поддержки и милостей?

> Я не знаю ни короля Наваррского, ни его министров и никогда не встречался с ними. Когда мне приходилось высказываться о нем, я говорил, что он стал кальвинистом-еретиком лишь в силу необходимости, связанной с управлением государством, ибо за ним никто не последовал бы, если бы он не исповедовал ереси. Я выражал также надежду, что, если бы ему удалось умиротворить королевство, он подтвердил бы установления предшествующего короля. В этом случае я получил бы такие же милости, как от предшествующего короля, а именно разрешение вести публичные чтения[998].

Это была попытка нейтрализовать слова Мочениго, будто Бруно ждал от короля Наваррского великих деяний. Но инквизиторов такое разъяснение не удовлетворило, и они спросили, не утверждал ли он, говоря о короле Наваррском, что надеется на великие дела с его стороны и что мир нуждается в великих преобразованиях; не заявлял ли, что хотя христианская религия нравится ему более, чем какая-либо иная, но что она также нуждается в великом преобразовании.

> Я не говорил ничего подобного. Я восхвалял короля Наваррского не за то, что он примыкает к еретикам, а по указанной выше причине. Я убежден, что он не еретик и живет еретически лишь из желания царствовать[999].

Он не признал и того, что хотел стать «капитаном»[1000]. Очевидно, что вопрос об ожиданиях «великих преобразований» и о связи с ними короля Наваррского имели для инквизиторов особую важность.

О Генрихе Наваррском и его ближайшем окружении Бруно знал больше, чем сказал инквизиторам. В Париже он был знаком с Корбинелли и Пьеро дель Бене, которому посвятил диалоги о циркуле Морденте и еще одну книгу[1001]. Дель Бене очень хорошо знал и

Генриха Наваррского, и его задушевные мысли. В письме Пинелли от августа 1585 года дель Бене рассказывает о своем недавнем посещении двора короля Наваррского в Гаскони; об усилиях короля в мифологических терминах сказано, что они превосходят усилия Несса; брошен намек на возможное обращение Наваррца в католичество[1002]. То есть в тех кругах, где в 1586 году в Париже бывал Бруно, подобные вопросы обсуждались со знанием дела. Небезынтересно и то, что грамоту с отпущением грехов привез Генриху IV в 1595 году из Рима не кто иной, как Алессандро дель Бене, брат Пьеро[1003]. Вся проблематика отношений семьи дель Бене с Генрихом Наваррским, впоследствии Генрихом IV, очень важна, и много света могла бы пролить на нее (а косвенным образом, возможно, и на религиозно-политическую позицию Бруно) полная публикация переписки Пинелли с Корбинелли.

В том невероятном случае, если бы всеобщая реформа Бруно осуществилась и торжество по этому поводу оказалось бы, очевидно, чем-то вроде огромной маньеристской картины на темы «Изгнания торжествующего зверя», которое очень легко переложить изобразительными средствами, то в эту картину прекрасно — и намного лучше, чем меланхолик Генрих III, — вписался бы Генрих IV со своей вечной улыбкой, сидящий на троне посреди богов, проводящих реформу в пользу влияний Юпитера, Солнца, Венеры.

Победа и обращение Наваррца возбудили сильные и смутные надежды на какое-то религиозное умиротворение по всей Европе и, согласно ироническому рассказу Агриппы д’Обинье, особенно в Венеции:

> Прорицатели… из фигур геомантии, из оракулов, из рокового имени Бурбонов вычитывали, что этому государю предназначено превратить клир в империю, амвон в престол, ключи в мечи и что он умрет императором всех христиан. Венецианцы поклонялись этому восходящему светилу с таким пылом, что когда через их город проезжал какой-нибудь француз, то они сбегались его поприветствовать. При императорском дворе и в Польше вслух молились о том, чтобы Империя попала в его счастливые руки, обсуждали воссоединение религий или всеобщую терпимость и призывали Италию согласиться на это[1004].

Итак, Джордано Бруно не был одинок, когда ждал от короля Наваррского великих деяний.

Надежды на воссоединение и реформу христианского мира, возбужденные в то время в Европе и сосредоточенные вокруг Наваррца, еще не стали в своей совокупности предметом подробного исследования, хотя недавние работы и привлекли внимание к отдельным людям, трудившимся в этом направлении[1005]. С точки зрения аналогий с Бруно самый значительный из них — Франческо Пуччи[1006]. Подобно Бруно, Пуччи много скитался по еретическим странам (он был в Англии, где приобрел влиятельных друзей). В 1585 году в Праге он вернулся в католическую церковь; и там же встречался с Ди и Келли и присутствовал на некоторых их сеансах по вызыванию духов[1007]. Он был сторонником Наваррца и в 1592 году, разослав письма многим важным лицам, в том числе Наваррцу, Елизавете Английской и папе Клименту VIII[1008], вернулся в Италию, всего через несколько месяцев после возвращения Бруно. Приняли его в Италии, видимо, не так, как он рассчитывал: в Риме его бросили в тюрьму инквизиции и в 1597 году казнили (в отличие от Бруно, его не сожгли заживо, а обезглавили в тюрьме, а тело сожгли на Кампо де Фьори) после его отказа отречься от заблуждений. В идеях Пуччи почти наверное присутствовал какой-то тип герметизма. Более того, можно допустить (хотя для уверенных заявлений нужно дождаться подробных изысканий), что все движение сторонников Наваррца в своих миротворческих чаяниях широко опиралось на различные виды герметизма, исповедуемые среди его участников. Во всяком случае по времени это движение приходится на тот самый конец XVI века, который Ж. Дажанс назвал «золотым веком религиозного герметизма»[1009].

Накануне возвращения Бруно в Италию энтузиаст герметизма Ганнибал Россели, чьими духовными советами пользовался Джон Ди[1010], издал (1585–1590) в Кракове шесть огромных томов с комментариями к «Поймандру» Гермеса Трисмегиста[1011]. А в 1591 году, в год возвращения Бруно, Франческо Патрици издал свою «Новую всеобщую философию», содержащую новое издание герметических текстов и его «новую философию» с посвящением папе Григорию XIV, где Патрици призывал его ввести преподавание этой

герметической религиозной философии повсюду, в том числе и в школах иезуитов, поскольку это лучший способ вернуть людей к Церкви, нежели «церковные запреты или сила оружия»[1012]. И к чему же привело это посвящение? Через год после его обнародования, в 1592 году, преемник Григория, папа Климент VIII, пригласил Патрици в Рим, где он получил кафедру в университете[1013].

Блестящие первоначальные успехи Патрици у Климента VIII возбудили у Бруно надежды, как сообщает Мочениго:

> Когда Патрици поехал в Рим, Джордано говорил о его преосвященстве: «Этот папа — порядочный человек, так как он покровительствует философам, и я тоже могу надеяться на покровительство; я знаю, что Патрици — философ и ни во что не верует». А я (Мочениго) ответил, что Патрици — добрый католик… [1014]

И он же говорит:

> Я не слышал от него (Бруно), что он хотел учредить в Германии секту джорданистов, но он утверждал, что, когда он закончит некоторые свои исследования, он станет известен, как великий человек. И что он надеется, что дела Наварры успешно пойдут во Франции, и что он вернется в Италию и тогда сможет жить и говорить свободно. Когда Патрици поехал в Рим, он говорил, что надеется на милостивый прием папы, ибо он никого не оскорблял своим образом мыслей[1015].

В доносах Мочениго возможны искажения, но, по моему мнению, они в принципе верны в том, что касается надежд Бруно, связанных с Генрихом Наваррским и успехами Патрици. Истинной причиной возвращения в Италию для Бруно, как я полагаю, была общая со многими современниками надежда на то, что возвышение Наваррца в Европе приведет к большему либерализму в религиозных вопросах и что этот либерализм распространится и на Италию. Возможно, приглашение от Мочениго показалось Бруно указанием свыше, но обучение этого аристократа искусству памяти не было главной целью, ради которой Бруно шагнул в смертельный капкан[1016]. Причина была в том, что он решил, что заря лучшего дня наконец-то занялась и что ее

свет распространится и на Италию. А успех Патрици у папы, конечно, придал Бурно уверенности в правильности сделанного шага, потому что Патрици был религиозным герметиком, каким был и Бруно — на свой лад.

На то, что не Мочениго был главной целью Бруно, указывает и тот факт, что у него в доме Бруно поселился лишь через несколько месяцев после приезда в Италию. Сперва он независимо жил в Венеции[1017], ведя беседы в книжной лавке Чотто[1018], и в это же время или позже посещал Академию, собиравшуюся в доме Андреа Морозини, где выступал на заседаниях[1019].

Около трех месяцев он прожил в Падуе[1020]. В этом городе жил Пинелли, здесь он превратил свой дом и библиотеку в центр для cognoscenti [знатоков] любого рода, сюда из Парижа слал ему Корбинелли письма, в том числе и те, где описывалась история между Бруно и Морденте, а в одном письме были даже какие-то «scritture» Бруно[1021]. А Пинелли, судя по тону его переписки, принадлежал к венецианским либералам и, по всей вероятности, в это время многого ждал от Наваррца. Но нет никаких свидетельств того, что Бруно в Падуе встречался с Пинелли, и вообще о его пребывании там нам мало что известно за исключением того, что он много работал со своим секретарем Беслером, которому Бруно диктовал и который переписывал для него разные тексты. Именно здесь он продиктовал Беслеру «О сцеплениях вообще» («De vinculis in genere»)[1022], самое зрелое свое произведение о магических «сцеплениях», прежде всего о сцеплениях посредством любви и сексуального влечения. Здесь Беслер сделал копию «Тридцати статуй», написанных в Виттенберге[1023]. И здесь же было переписано с имевшейся у Беслера копии произведение под названием «О печатях Гермеса и Птолемея» («De sigillis Hermetis et Ptolemai»), найденное потом у Бруно при аресте в числе других «заклинательных книг» и вызвавшее, судя по всему, сильное любопытство и подозрения[1024]. Бруно заявил, что не он автор этой книги, но что она переписана по его приказанию в Падуе, и сказал: «Не знаю, заключаются ли в ней, кроме естественных предвидений, какие-либо осужденные положения. Я приказал переписать ее, чтобы пользоваться для юдициарной астрологии, но еще не прочел, а приготовил для себя по той причине, что Альберт Великий в своей

книге о минералах упоминает о ней и хвалит в том месте, где говорит об изображениях камней»[1025]. Небрежное замечание, что он еще не прочел эту книгу, посвященную его любимым герметическим печатям, звучит не очень убедительно.

Итак, наш маг в Падуе деятельно занимался магией, стремясь обрести магическую личность, способную к «сцеплениям» посредством любви, и изучая герметические печати и связи с демонами. По мнению Л. Фирпо, период в Падуе можно считать временем подготовки к миссии[1026]. Тот же ученый проницательно заметил[1027], что по характеру и темпераменту Бруно совершенно не годился для столь трудного, тонкого и опасного дела. Раздражительный, вспыльчивый — более того, подверженный припадкам бешенства, во время которых он говорил вещи, приводившие людей в ужас, — он не обладал тем магическим личным обаянием, к которому стремился, и своими дикими вспышками портил всю свою проповедь. Томазо Кампанелла, тоже маг и тоже носитель миссии, был совсем другим человеком, с большой долей реализма и с довольно трезвым пониманием вещей — чего бедный Ноланец был напрочь лишен.

Из Падуи в Венецию Бруно уехал в марте 1592 года[1028], поселился у Мочениго и начал его обучение, как они и условились, когда Бруно принял переданное Чотто приглашение. Высказывалось мнение, что это приглашение было и задумано как западня и что Мочениго с самого начала собирался передать Бруно инквизиции. Но доказательств подобного плана нет. Высказывалось также мнение, что уроки Бруно рассердили и разочаровали Мочениго и с досады он и донес на него инквизиции. Но, учитывая то, что было сказано выше о подлинных планах Бруно при приезде в Италию, можно предложить другую точку зрения на донос Мочениго. Возможно, он, наблюдая Бруно два месяца у себя в доме, понял что-то относительно его замыслов, а поскольку он не принадлежал к венецианцам-либералам и не ждал от Наваррца освобождения, то этих замыслов и не одобрил. К тому же в доме у Мочениго с Бруно, видимо, несколько раз случались его страшные припадки ярости. Наверное, перестав доверять своему хозяину, Бруно приготовился к отъезду и возвращению во Франкфурт, от чего Мочениго удержал его силой, заперев его в одной из комнат

дома, откуда Бруно 26 мая 1592 года забрали в тюрьмы Святой службы[1029]. С этого дня для Бруно начались восемь лет заключения, закончившиеся казнью.

Документы венецианской инквизиции по делу Бруно и некоторые римские документы были известны давно, и в 1933 году их издал Винченцо Спампанато в книге «Материалы к биографии Джордано Бруно» («Documenti della vita di Giordano Bruno»). В 1942 году кардинал Анджело Меркати сильно расширил круг свидетельств, издав «Краткое изложение процесса Джордано Бруно» («Il Sommario del Processo de Giordano Bruno»), Это «Краткое изложение», составленное для римской инквизиции, Меркати обнаружил в личном архиве папы Пия IX[1030]. Многое было уже известно по венецианским архивам, но есть и много новой информации. Но это не processo («процесс») в техническом смысле слова, то есть официальное заключение по делу вместе с приговором, где приводились основания, по которым Бруно был в конце концов осужден. Этот processo навсегда утрачен: он был частью архивов, вывезенных в Париж по приказу Наполеона и проданных затем как макулатура картонажной фабрике[1031].

В конце венецианского разбирательства Бруно полностью отрекся от всех ересей, в которых его обвиняли, и покаянно предался на милость своих судей[1032]. Но по закону его должны были перевести в Рим, где дело затянулось. В 1599 году была сделана попытка прояснить ситуацию: знаменитый иезуит Робер Беллармин с помощью Трагальоло извлек из сочинений Бруно восемь еретических положений, от которых Бруно предложили отречься, на что он изъявил готовность[1033]. Но в том же году он взял назад все отречения, упрямо повторяя, что не писал и не говорил ничего еретического и что служители Святой службы ложно истолковали его взгляды[1034]. Тогда ему вынесли приговор как нераскаянному еретику и передали светским властям для наказания. Его сожгли заживо в Риме, на Кампо де Фьори, 17 февраля 1600 года.

В одной из первых бесед с венецианскими инквизиторами[1035] Бруно очень откровенно и полно изложил свою философию, словно обращаясь к докторам Оксфорда, Парижа или Виттенберга. Вселенная бесконечна, поскольку бесконечное божественное могущество не стало бы создавать конечный мир. Земля — это светило, как говорит

Пифагор, подобное Луне, другим планетам, другим звездам, число которых бесконечно. В этой вселенной есть универсальное провидение, в силу которого все существующее живет и движется, и эта универсальная природа есть тень или след Божества, которое по своему существу неизреченно и неизъяснимо. Все атрибуты Божества вместе с богословами и величайшими философами он считает составляющими одно и то же. Три атрибута: Могущество, Мудрость и Благость (Potenza, Sapienza e Bonta) — то же самое, что ум (mens), интеллект (intellectus) и любовь (amor) (mente, intelletto ed amore).

Говоря об этом не философски, а согласно вере, получаем следующее: мудрость, или сын ума (mens), называется у философов интеллектом, а у богословов — Словом, о котором надлежит веровать, что оно приняло человеческую плоть, но он (Бруно) всегда этого не понимал, сомневался и придерживался этого с неустойчивой верой. Что касается Духа Божия, третьего лица Троицы, то он понимал его согласно пифагорейскому взгляду или в соответствии со словами Соломона: «Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia» [«Дух Господа наполняет вселенную и, как все объемлющий, знает всякое слово»]; или в соответствии со словами Вергилия:

Spiritus intus alit totamque infusa per artus
mens agitat molem…

[Все питает душа, и дух, по членам разлитый,
Движет весь мир…]

Пер. С. Ошерова

Кредо Бруно вроде бы похоже на кредо ренессансного неоплатоника-герметика, но — и в этом-то вся разница между христианским и нехристианским герметиком — Бруно не считает, что интеллект (intellectus) или Сын Божий (Films Dei) герметических текстов относятся ко второму Лицу Троицы, во что верил Лактанций и что показано в изображении Гермеса Трисмегиста на Сиенской мозаике. Его представление о третьем Лице как о душе мира (anima mundi) или как о spiritus intus alit Вергилия — распространенная ренессансная интерпретация. Приведу только один пример: ее

подробно излагает епископ (впоследствии кардинал) Жак Дави Дю Перрон в проповеди на праздник Троицы[1036].

Свою веру Бруно считает (и уверяет в этом инквизиторов) католической и ортодоксальной в том, что касается Отца или Ума (mens); он признает, что отклоняется от ортодоксии в отношении Сына[1037]; а его представление о третьем Лице как о душе мира (anima mundi) было ортодоксальным для многих ренессансных христианских неоплатоников.

Именно отношение к герметическому Сыну Божьему (Filius Dei) как к не совпадающему со вторым Лицом христианской Троицы — ключевая богословская причина, по которой герметизм Бруно становится чисто «египетским», а герметическая египетская религия оказывается не предвосхищающим христианство «древним богословием», а единственной истинной религией.

В числе новых свидетельств в «Кратком изложении» очень важны указания на мнение Бруно о том, что крест — на самом деле священный знак египтян. Сосед по камере донес, что Бруно говорил, будто крест, на котором был распят Христос, имел не ту форму, как у крестов на алтарях, а крест в нынешней форме — это на самом деле знак, изображенный на груди у богини Изиды, а христиане «украли» его у египтян[1038]. Отвечая инквизиторам на вопрос относительно этого, Бруно признал, что говорил, что форма креста, на котором был распят Христос, отличается от обычных «изображений», и добавил следующие важные слова:

> Я излагал то, что, мне кажется, прочитал у Марсилио Фичино. А именно, что значение этого символа («carattere», то есть креста) и преклонение перед ним восходят к эпохе гораздо более древней, чем время воплощения Господа нашего. Крест почитался со времен, когда процветала религия египтян, примерно во времена Моисея. Знак креста запечатлен на груди Сераписа. Планеты и их влияния… тогда имеют больше силы и основания, когда вначале имеются главные знаки, где планеты пересекают эклиптику или зодиак под прямым углом, от чего из двух таким образом пересекающихся кругов получается форма этого знака (то есть креста)…[1039]

У Фичино в «Стяжании жизни с небес»[1040] действительно есть такой пассаж — он объясняет, что форма креста есть форма, способная

улавливать влияния светил; и что он был изображен на груди Сераписа. Но Фичино полагает, что египтяне почитали крест не только как свидетельство «звездных даров», но и как предвестие явления Христа.

Возникает вопрос: не мог ли этот пассаж из «Стяжания жизни с небес» послужить основным источником для «египтянства» Бруно. Ему надо было лишь слегка видоизменить рассуждение и от тезиса: египетский магический могущественный крест был предвестием христианства, — перейти к тезису: египетский крест был истинным крестом, символизирующим истинную религию, магически могущественным, а христиане его изменили и ослабили его магию (видимо, об этом он и говорил соседу по камере, который передал его слова о том, что христиане «украли» египетский знак), — и тогда египетский крест становится знаком, символом, «печатью» его собственного кредо. Возможно, он считал, что включить его веру в обновленный католицизм будет так легко еще и потому, что на алтарях лежал крест в подлинной египетской форме!

Ум Ноланца, очевидно, и в тюрьме продолжал работать в том же необычном направлении — направлении, следует отметить, очень похожем на то, как о кресте думал Фичино, за исключением того принципиального различия, что у Фичино египетский крест — предвестие христианства, а у Бруно христиане украли и испортили истинный египетский крест (поскольку в данном случае словам соседа Бруно по камере доверяешь безоговорочно).

Из-за этого принципиального различия Бруно и мог не то что допускать, а даже считать правильными и благочестивыми занятия магией всех видов — в отличие от Фичино, с максимальной тщательностью охранявшего естественный и недемонический характер своей магии.

Свои взгляды на хорошую и дурную магию Бруно высказал, отвечая на вопросы, зачем ему книга «О печатях Гермеса». Магия, сказал он, «подобна шпаге, опасной в руках преступника и полезной в руке человека, имеющего страх Божий и способного иметь суждение о допустимых и недопустимых последствиях: от каких начал они происходят и в какой форме осуществляются, в силу ли расположения светил и воздействия изображений и букв»[1041].

Моисей был великий маг (это не ответ самого Бруно на допросе, а его разговоры в тюрьме в пересказе соседа по камере), так успешно перенявший магию у египтян, что сумел превзойти магов фараона[1042].

Отвечая на вопрос, что он думает о чудесах Христа, Бруно сказал, что они суть свидетельство его божественности, но еще большим свидетельством являются, по его мнению, евангельские заповеди. Когда чудеса совершали другие люди, например апостолы, то они это делали силой Христа; поэтому хотя внешне чудеса Христа, апостолов или святых одинаковы, но Христос творил их собственной силой, а апостолы и святые — чужой силой[1043].

К сожалению, мы не располагаем отчетом Беллармина и Трагальоло о восьми еретических положениях, от которых Бруно было предложено отречься, но в «Кратком изложении» есть резюме ответа «брата Иорданyса» «на замечания, сделанные относительно некоторых положений, извлеченных из его книг»[1044], из чего, быть может (хотя полной уверенности здесь нет), можно составить представление и о замечаниях Беллармина. Мне этот документ кажется очень невразумительным. Он касается бесконечности вселенной как следствия божественной бесконечности; способа творения человеческой души; движения Земли; того, что звезды суть ангелы; что Земля одушевлена и обладает не только чувствующей, но и разумной душой; что существует множество миров. Может показаться, что это по большей части вопросы философские, но, как указал Меркати, на допросах очень редко затрагивались научные или философские вопросы, а речь шла главным образом о богословских проблемах, о дисциплинарных проступках, о контактах с еретиками и еретическими странами и т. п.[1045]

Поскольку Бруно в свой окончательный отказ отречься включил все когда-либо им сказанное или написанное, то в приговор, скорее всего, вошли самые разнообразные пункты из всех допросов за многие годы заключения наряду с восемью пунктами, в чем бы они ни заключались. Гаспар Шоппиус, присутствовавший при казни Бруно и, видимо, слышавший зачитанный при этом приговор, сообщает перечень из очень разнородных пунктов обвинения: что существует множество миров; что магия — хорошее и дозволенное занятие; что

святой Дух — это душа мира (anima mundi); что Моисей творил чудеса с помощью магии, в которой превзошел египтян; что Христос был магом[1046]. Есть и другие, столь же бессвязные. Надо признать, что у нас слишком мало свидетельств (поскольку материалы самого processo утрачены), чтобы реконструировать процесс и приговор Бруно[1047].

Хотя движение Земли и было одним из пунктов приговора, в этом отношении дело Бруно тем не менее не совпадает с делом Галилея, которого принудили отречься от утверждения, что Земля движется. В основе взглядов Галилея лежала подлинная математика и механика; его интеллектуальный мир был не похож на мир Джордано Бруно — в мире Галилея ничего не значили ни «пифагорейские усмотрения», ни герметические «печати», и к своим выводам ученый пришел на подлинно научных основаниях. А философию Бруно невозможно отделить от его религии. Она и была его религией, «религией космоса», которую он нашел в бесконечной вселенной и бесчисленных мирах, понятых как расширение гнозиса, как новое откровение божества в его «следах» и «тенях». Система Коперника стала для него символом нового откровения, символом возврата к естественной религии и магии египтян на основе, которой, согласно удивительным планам Бруно, мог бы стать и католицизм[1048].

Поэтому уже невозможно верить в миф, будто Бруно преследовали как философа и сожгли за его смелые идеи о бесчисленных мирах или о движении Земли. Этот миф подорвали и публикация «Краткого изложения», из которого видно, как мало внимания уделялось на допросах философским или научным пунктам, и работы Корсано и Фирпо, где на первом плане стоит религиозная миссия Бруно. Данное исследование, я надеюсь, сделало еще яснее и наличие этой миссии, и ее природу и показало, что в эту же миссию входила и философия Бруно, включая его внешне коперниковский гелиоцентризм. С головой погруженный в герметизм, Бруно не мог и помыслить о философии природы, о числе, о геометрии, о чертеже, чтобы не ввести туда какой-нибудь божественный смысл. Поэтому он меньше кого бы то ни было годится в представители философии, порвавшей с божеством.

Поэтому Церковь, включая философские пункты в осуждение ересей Бруно, действовала, нисколько не выходя за пределы своих полномочий. Философские пункты были неотделимы от его ересей.

Но с моральной точки зрения позиция Бруно остается сильной. Ибо наследник ренессансных магов защищал Достоинство Человека — то есть свободу, терпимость, право человека выступить в любой стране и высказать свои мысли, невзирая на идеологические барьеры. И маг Бруно защищал любовь от того, во что педанты и с католической, и с протестантской стороны превратили религию любви — христианство.

For valour, is not Love a Hercules,
Still climbing trees in the Hesperides?
Subtle as Sphinx, as sweet and musical
As bright Apollo's lute, strung with his hair;
And, when Love speaks, the voice of all the gods
Make heaven drowsy with the harmony

[Разве по силе Любовь — не Геркулес,
по-прежнему лезущий на деревья в саду Гесперид?
Изощрена как Сфинкс, сладостна и музыкальна
как славная лютня Аполлона, где струнами — его локоны;
когда говорит Любовь, то это голос всех богов
убаюкивает небеса гармонией][1049].

Эти сравнения в похвалу любви произносит персонаж, имя которого напоминает имя Бруно, — Бирон — в «Бесплодных усилиях любви» Шекспира. Множество авторов, включая и меня, пытались доказать, что в образе Бирона сказалось пребывание Бруно в Англии, но никто из нас не знал, чего искать в пьесе, поскольку мы не понимали, о чем же говорил сам Бруно. Теперь мне кажется совершенно ясным, что в грандиозной речи Бирона о любви отразилось «Изгнание торжествующего зверя», где все боги произносят по поводу одного из созвездий похвалы любви. Далее, тот факт, что действие пьесы разыгрывается при французском дворе — при дворе короля Наваррского, — где Бирон возглавляет поэтов и любовников, представляется теперь в высшей степени знаменательным, поскольку связывает Бирона-Бруно с исходящими от французского двора идеями и с общеевропейской атмосферой надежд на Наваррца.

Контрастом к поэтам и любовникам в пьесе служат два педанта — испанский солдат (Дон Армадо) и «грамматик» (Олоферн). И снова объяснение приходит от «Изгнания…», где есть два типа педантства — жестокость и честолюбие католической Испании и «грамматические» протестанты, презирающие добрые дела. Этой интерпретации соответствуют и все второстепенные детали. Они требуют слишком подробного обсуждения, но можно отметить, что в конце пьесы Бирон отправляется в госпиталь смотреть за больными. Госпитали входили в число тех творимых предшественниками «дел», о подавлении которых преемниками Бруно сетовал.

Нужен совершенно новый подход к проблеме «Бруно и Шекспир». Проблема это очень сложная, и необходимо исследовать — в связи с Бруно — глубокую заинтересованность Шекспира в полнозначном языке, в языке, по прекрасному выражению Бруно, «ловящем голоса богов», в отличие от педантского или пустого обращения с языком. Воображение Шекспира насыщено магией, которая часто превращается в некий воображаемый инструмент для решения кардинальных проблем мира. Разве не Шекспир создал Просперо — бессмертный образ благотворящего мага, учредителя идеального государства?[1050] Сколь многим представление Шекспира о роли мага обязано той концепции этой роли, которую Бруно выдвинул в ответ на бедствия своей эпохи?

Наваррец, предмет великих надежд, обратившись в католицизм и взойдя на французский престол, кое-что сделал для терпимости во Франции — он издал Нантский эдикт, по которому при известных условиях гугеноты получали свободу вероисповедания. Но если английские околокатолические лоялисты ждали чего-то подобного и для себя от европейского верховенства Наваррца, то они были разочарованы — английские католики остались без своего Нантского эдикта[1051]. А что касается Италии, то уверенные надежды на Наваррца, с которыми Бруно туда вернулся, привели его на костер.

Хотя, судя по всему, голос Бруно очень быстро перестал быть слышен в Италии, я предполагаю, что можно заметить какой-то его отзвук в «Парнасских ведомостях» («Ragguagli di Parnaso») (1612–1613) Траяно Боккалини, где современное положение дел иронически обсуждается в собрании на Парнасе под председательством Аполлона. Мне это сочинение напоминает «Изгнание…» Бруно и лукиановской

интонацией при изображении мифологических персонажей, и изложенной под этим мифологическим покровом политической позицией. Боккалини принадлежал к венецианским либералам, был очень антииспански настроен, и герой его сочинения — Наваррец (Генрих IV). В «Парнасских ведомостях» есть ряд тем Бруно — начавшие реформацию грамматики, испанские зверства. Когда на Парнас приходит известие об убийстве Генриха IV, Аполлон густым облаком скрывает лицо и сквозь глубокие вздохи произносит: «Значит, мир уже готов вернуться к своим первоначалам, раз порочность и вероломство иных людей дошли до такого нечестия»[1052].

У Галилея доктрина о движении Земли имеет совершенно иные основания, нежели у Бруно, однако интересно отметить, что «Диалог о двух главных системах мира» («Dialogo dei due massimi sistemi del mondo», 1632) по своей *литературной* форме чем-то похож на «Великопостную вечерю». Узколобый последователь Аристотеля представлен у Галилея в образе Симплиция — так звали комментатора Аристотеля, но это же имя значит и «простак», а протекает беседа в присутствии двух аристократов — Франческо Саградо и Филиппо Сальвиати, в венецианском дворце Саградо. Если вместо Франческо Саградо поставить Фулка Гревилла, в чьем лондонском доме будто бы протекала описанная Бруно дискуссия о Копернике, а вместо Филиппо Сальвиати — Филипа Сидни, то венецианское собрание совершенно уподобится лондонскому, с аристократами, педантами и философом — на этот раз не Бруно, а Галилеем. Галилей переводит спор о системах Коперника и Птолемея на рациональный и научный уровень, но обстановка, в которую он этот спор помещает, удивительно похожа на обстановку более раннего спора, проходившего на герметическом и пифагорейском уровне[1053]. Читал ли Галилей «Великопостную вечерю»? Начиная с 1592 года (то есть очень скоро после того, как там побывал Бруно) Галилей жил в Падуе, был близко знаком с Пинелли и пользовался его собраниями[1054].

Возникает вопрос: не могла ли та интерпретация, которую Бруно дал системе Коперника, навести инквизиторов на мысль, что за галилеевой защитой движения Земли кроется нечто иное.

Глава XX

Джордано Бруно и Томмазо Кампанелла

Томмазо Кампанелла[1055] оказался последним в том ряду итальянских философов эпохи Возрождения, в котором Джордано Бруно был предпоследним. Подобно Бруно, Кампанелла был магом-философом в ряду ренессансных магов, восходящих к Фичино. Известно, что Кампанелла практиковал фичиновскую магию до самого конца жизни. Как и Бруно, Кампанелла был магом, сознающим свою миссию. Этот исполин, полагавший, что семь шишек на его голове соответствуют семи планетам[1056], обладал колоссальной верой в свою глубинную связь с космосом и в собственное предназначение вождя всемирной магикорелигиозной реформы. В отличие от Бруно, Кампанелла не был сожжен на костре, хотя несколько раз подвергался пыткам и более двадцати семи лет провел в тюрьме. Тем не менее (и тоже в отличие от Бруно) Кампанелла почти преуспел в претворении в жизнь своего проекта магической реформы в рамках католицизма. Во всяком случае, он заинтересовал этим проектом множество весьма важных особ. Взгляды Кампанеллы близки — с некоторыми вариациями — взглядам Бруно; его жизненный путь напоминает — с некоторыми вариациями — жизненный путь Бруно; эти сходства и различия проливают ретроспективный свет на фигуру Бруно и помогают объяснить ее.

Жизненный путь Кампанеллы можно условно разделить на три периода. В первый, ранний, период Кампанелла был монахом-доминиканцем и агитатором, регулярно попадавшим в тюрьму. Кульминацией этого периода оказалось калабрийское восстание. Это было революционное движение, имеющее целью свержение испанского правления в Неаполитанском королевстве и учреждение взамен утопической республики, магического Города Солнца, в котором Кампанелле предстояло стать верховным священником и пророком. Согласно Кампанелле, наступление новой эры предвещали небесные знамения. Если не считать страстные до безумия проповеди Кампанеллы и его сторонников, подготовка к этой революции

практически не велась, и она, естественно, потерпела полный крах, раздавленная мощью и самой Испании, и испанской администрацией на юге Италии. Затем начинается второй этап в жизни Кампанеллы, проведенный им в неаполитанской тюрьме, где он с удивительной целеустремленностью и решимостью писал свои громадные философско-теологические труды, а также продолжал вести пропаганду, переведя магическую реформу из революционного русла в более — на первый взгляд — ортодоксальное. Теперь колыбелью всеобщей реформы должны были стать испанская монархия или папство. И хотя натурализм и магия по-прежнему оставались основой его философии и теологии, Кампанелле удалось изменить отношение к себе, и в конце концов его освободили из неаполитанской тюрьмы, где он провел всю зрелую пору своей жизни. После этого наступает третий период. Кампанелла переезжает во Францию и передает ей почетное право явить миру всеобщую реформу, стать солнечным центром грядущего Города Солнца. Его поощрял Ришелье и двор, он дожил до рождения дофина, потом взошедшего на трон под именем Людовика XIV, и приветствовал его как Короля-Солнце преображенного мира.

Таким образом, благодаря своего рода savoir-faire [житейской мудрости], а быть может, и хитрости, которых был начисто лишен Бруно, Кампанелле, в первый период своей биографии следовавшему, как мне кажется, практически не отклоняясь, по стопам Бруно, судьбы Бруно удалось избежать. А в последний период жизни Кампанелла достиг в Париже триумфа как пророк той самой французской монархии, от которой — в лице Генриха III и Генриха IV — и Бруно ждал осуществления всеобщей реформы.

«Добруновские» главы этой книги писались с расчетом подготовить читателя к восприятию творчества Бруно, очертив исторический контекст ренессансной магии и религиозного герметизма, к которому принадлежал этот мыслитель. Эта — «постбруновская» — глава имеет приблизительно те же задачи. Она писалась с целью бросить на Бруно ретроспективный свет с помощью описания Кампанеллы. Из необъятных и устрашающе сложных материалов о Кампанелле я выбрала лишь некоторые моменты, соответствующие моей задаче.

Кампанелла родился в 1568 году под городом Стило, в Калабрии. Бруно родился в Ноле, близ Неаполя, в 1548 году. То есть оба они с юга, из Неаполитанского королевства, где тяжесть тирании испанских Габсбургов чувствовалась сильнее, чем на остальном Италийском полуострове. Кампанелла был на двадцать лет моложе Бруно, а эта разница в возрасте означает, что Кампанелла шел по стопам Бруно, опаздывая на несколько лет. Бруно вступил в доминиканский орден и доминиканский монастырь в Неаполе в 1563 году. Девятнадцатью годами позже, в 1582 году, в доминиканский орден — в более южном монастыре — вступил Кампанелла. В 1576 году Бруно покинул орден и монастырь в Неаполе. Против него было заведено дело о ереси. Бруно начал странствовать по разным странам. Через тринадцать лет, в 1589 году, Кампанелла покинул свой монастырь и приехал в Неаполь, где его обвинили в ереси и заключили в тюрьму. Юношеский опыт Кампанеллы, судя по всему, тот же, что и у Бруно: на него тоже наложили неизгладимый отпечаток странно непокорные доминиканцы с юга.

Был момент, когда их дороги едва не пересеклись. Как мы видели в предыдущей главе[1057], вернувшись в Италию, Бруно провел около трех месяцев в Падуе, готовясь к исполнению своей миссии. Несомненно, степень его энтузиастического накала была в то время очень высока: он занимался и демонической, и естественной магией, укрепляя силу своей личности и надеясь таким образом произвести впечатление на папу Климента VIII и настроить его в пользу великой реформы. Когда, в марте 1592 года, он уехал из Падуи в Венецию, а затем довольно скоро стараниями Мочениго исчез в тюрьме инквизиции, это почти наверняка стало известно в Падуе и на это, конечно, обратил внимание Пинелли и его окружение в этом городе.

В октябре 1592 года Кампанелла приехал в Падую[1058] — через шесть месяцев после того, как Бруно ее покинул. Он прожил в городе год или два и познакомился там с Галилеем. Кампанелла тоже, судя по всему, будучи в Падуе находился в весьма экзальтированном состоянии духа. Ему предъявили самые разные обвинения и заточили в тюрьму. В падуанской тюрьме в 1593 и 1594 годах он написал труды, адресованные папе Клименту VIII.

Примечательно уже то, что Кампанелла прибыл в Падую почти сразу же после того, как Бруно покинул ее и отправился навстречу

роковому тюремному заключению. Двое магов-философов, вселенских реформаторов, еретиков-доминиканцев лишь ненамного разминулись друг с другом. И разве атмосфера, еще царившая в Падуе после отъезда Бруно, его бывшее окружение и его слава не могли повлиять на Кампанеллу?

В конце 1594 года Кампанеллу перевели в римскую инквизиционную тюрьму; среди прочего он обвинялся в том, что в своем сочинении «De sensitiva rerum facilitate» («Об ощущающей способности вещей») проповедовал еретическую доктрину мировой души, а также написал нечестивый сонет. Он адресовал папе трактат, в котором тот представал всемирным монархом и где был очерчен обширный план объединения всего мира. Кроме того, он написал трактат, где советовал итальянским государям не сопротивляться замыслам испанской монархии[1059]. Трудно поверить в искренность этого трактата — ведь несколькими годами позже он возглавил калабрийское восстание против испанского господства. Кампанелла, в отличие от Бруно, был склонен скрывать свои истинные цели ради того, чтобы их осуществить. Во всяком случае, своим освобождением из тюрьмы в конце 1595 года[1060] он, возможно, обязан заступничеству могущественного покровителя, Лелио Орсини, чьи симпатии он завоевал этими сочинениями.

Как близко друг от друга вновь пролегли жизненные пути Бруно и Кампанеллы — и вновь они не познакомились! Ведь и Бруно в это же самое время был узником римской инквизиции — но в другой темнице.

В конце 1597 года Кампанелла уезжает из Рима в Неаполь. Там он общается с неким астрологом, а также с географом Стильолой — своим товарищем по римской тюрьме, пылким сторонником астрономии Коперника[1061]. Возможно, именно благодаря этим беседам Кампанелла утвердился в убеждении, которое он так часто высказывал во время калабрийского восстания, что небесные знаки пророчат великие политические и религиозные перемены. В 1598 году он покинул Неаполь и отправился дальше на юг, в свою родную Калабрию, где в 1598 и 1599 годах организовал восстание против испанского правления.

Потрясающая история калабрийского восстания прекрасно изложена Леоном Бланше в биографии Кампанеллы[1062]; рассказ Бланше основан на богатой документации, собранной властями после подавления восстания (документы были обнаружены и изданы Луиджи Амабиле[1063]). Страстными речами Кампанелла и его последователи, многие из которых были доминиканцами, возвещали близость грандиозных перемен. Упадок милосердия, рост раздоров и ересей доказывают неминуемость новой эры, возвещенной небесными знамениями. Среди этих знамений — «нисхождение Солнца», т. е. тот факт, что Солнце подходит ближе к Земле. (И позже во многих своих работах Кампанелла настаивает на этом знамении[1064]). Год 1600-й должен был стать особенно важен благодаря нумерологической значимости девятки и семерки, составляющих в сумме шестнадцать. Новая эра принесет лучший религиозный культ и лучшие нравственные законы, основанные на природе и на естественной религии. Калабрия должна приготовиться к новой эпохе, свергнув испанскую тиранию и учредив республику, воплощающую в себе новую религию и этику. Кампанелла — Мессия новой эры: и астрологическими предсказаниями, и религиозными пророчествами ему предназначено ввести мир в новую эпоху.

Христианство в эту новую эру сохранит свое значение. У христианства были свои пророки и чудотворцы, знатоки прорицаний и чудес. Христос был великим боговдохновенным магом и законодателем. Следовательно, возможно сближение католических таинств и религии естественной магии. Поэтому Кампанелла цитирует христианские источники и пророчества — прежде всего св. Екатерину, св. Бригиту и св. Винсента Феррера, а также Савонаролу, аббата Иоахима, Петрарку и Данте. Но чаще всего Кампанелла обращается к прорицаниям сивилл, которых он представляет по Лактанцию, то есть как языческих предвестниц христианства[1065].

В этой странной революции еретики-доминиканцы, или экс-доминиканцы, играли заметную роль. Не только правая рука Кампанеллы, Дионисио Понцио, был доминиканским монахом, но и многие другие его сторонники[1066]. Не исключено, что существует связь между калабрийским восстанием 1599 года и бунтом доминиканцев в Неаполе четырьмя годами ранее, в 1595 году: братья

монастыря св. Доминика оказали вооруженное сопротивление инспекторам, присланным из Рима с целью принудить монахов к более подобающему образу жизни[1067]. Очевидно, среди доминиканцев на юге Италии царило сильное брожение. И можно предположить, что революционные замыслы Бруно и Кампанеллы не были исключительно их достоянием, а выросли из каких-то идей, распространенных среди монахов доминиканского ордена на юге. А калабрийское восстание было, возможно, последним всплеском тех сил, которые отправили Бруно и Кампанеллу в их рискованные странствия.

Судя по всему, возглавив это необыкновенное движение, Кампанелла полагался в основном на вдохновенную силу своей личности и на веру в знамения и пророчества. Его практические шаги фактически ограничились договоренностями с обиженной южноиталийской знатью и с турками, которые должны были прислать — и прислали, но слишком поздно — галеры в помощь повстанцам. Восстание было быстро разгромлено, и к концу 1599 года тюрьмы Неаполя заполнили мятежные доминиканцы и их друзья. Результатом дознания — часто с применением пыток — стали те самые свидетельства о движении, которые нашел и издал Амабиле в 1882 году.

Ни в 1882 году, ни, насколько мне известно, позднее никто не усмотрел связи между этим движением и Джордано Бруно. Но теперь, без сомнения, бросается в глаза, что эта калабрийская революция в высшей степени напоминает реализацию реформы Бруно, которую он считал неизбежной, поскольку тоже верил, что человечество стоит на пороге новой эры. Безоглядная самоуверенность действий Кампанеллы в Калабрии, рожденная верой в чудесные силы и знамения времен, подобна той опрометчивости и самонадеянности, с которыми Бруно вернулся в Италию. Разумеется, нельзя сказать, что единственной причиной движения Кампанеллы было возвращение Бруно в Италию. Следует учесть и другие факторы. Видимое сходство может объясняться, как я уже говорила, тем, что у Бруно и Кампанеллы был общий исходный импульс — то необычное недовольство доминиканцев юга Италии, картину которого нам приоткрыло калабрийское восстание. Более того, атмосфера fin de siecle была пронизана предчувствиями неминуемых перемен и реформы, и

римские тюрьмы инквизиции были полны несчастных визионеров с несбывшимися надеждами. Одним из них был Франческо Пуччи. Он побывал в Англии, разработал проект всемирной христианской республики, в 1592 году — почти одновременно с Бруно — вернулся в Италию с трогательным обращением к Клименту VIII. Как и Бруно, он возлагал надежды на Генриха IV Французского[1068]. И судьба Пуччи оказалась похожа на судьбу Бруно. Его заключили в тюрьму в Риме в 1594 году, а в 1597 году приговорили к смертной казни. Как отметил Луиджи Фирпо, более чем вероятно, что Пуччи повлиял на Кампанеллу, с которым беседовал в римской тюрьме[1069].

Но отдавая должное другим влияниям и стараясь не впасть в преувеличение, отметим все же, что очень многое говорит за то, что Кампанелла принял от Бруно эстафету. В письмах, написанных Кампанеллой в последние годы жизни, многие термины и даже целые фразы странно похожи на пассажи из итальянских диалогов Бруно, в особенности из «Великопостной вечери» — видимо, по крайней мере, какие-то произведения Бруно Кампанелла читал.

Дата смерти Бруно приобретает новое значение, если вписать ее в контекст калабрийского восстания и его последствий. Почему так случилось, что после восьми лет заключения в феврале 1600 года Бруно вдруг отправили в Рим на страшную публичную казнь? В ноябре 1599 года Кампанелла был заключен в тюрьму в Неаполе; в феврале 1600 года он подвергся пыткам. Казнь мятежного доминиканца Бруно сразу же после подавления калабрийского восстания, возглавляемого другим мятежным доминиканцем, могла быть задумана как предупреждение и угроза. Кампанелла был на волосок от ужасной участи Бруно и спасся, видимо, благодаря тому, что у него достало духа симулировать сумасшествие.

Так начался суливший счастье 1600 год, год девятки и семерки: Бруно казнен, а Кампанелла заключен в тюрьму на двадцать семь лет. В судьбе двух этих последователей Фичино, еще не утративших ренессансной закваски, воплотилась печальная судьба ренессансного наследия в Италии, которое в других странах нашло себе новое русло, когда наступила новая эпоха — XVII век.

В своем самом знаменитом произведении «Город Солнца» Кампанелла воплотил свою Утопию, свою идею идеального государства. Сделав открытия, касающиеся калабрийского восстания,

Амабиле понял, что цели восстания, ясные из документальных свидетельств, были очень близки к тем, которые сформулированы в «Городе Солнца» более того — задачей восстания было основание государства, подобного Городу Солнца. В одной из глав своей книги о Кампанелле Бланше обобщает эти предположения и анализирует связь между восстанием и идеальным городом Кампанеллы[1070].

«Город Солнца» был, вероятно, написан около 1602 года, то есть в самые первые годы тюремного заточения Кампанеллы. Первый вариант этого произведения, написанный по-итальянски («La Citta del Sole»), остался неиздан (он был издан лишь в 1904 году)[1071]. Позже Кампанелла перевел книгу на латинский язык, причем перевод не вполне тождествен оригиналу. Вот этот переработанный латинский вариант и был издан при жизни автора — сперва в Германии в 1623 году, а затем в Париже в 1637 году. Парижское издание несколько отличается от немецкого.

Город Солнца находился на холме среди огромной равнины и разделялся на семь поясов, или кругов (giri), называвшихся по семи планетам. Дома, дворцы, монастыри Города были построены вдоль этих поясов (giri), отделенных друг от друга стенами. Город пересекали четыре дороги, начинавшиеся от четырех городских ворот, выходивших на четыре стороны света. Дороги сходились в центре Города.

В центре, на вершине холма, находился огромный храм, построенный с изумительным искусством. Он был идеально круглым, колоссальный купол поддерживался громадными колоннами. Единственным содержимым алтаря были гигантский небесный глобус (mappamondo) с изображением звездного неба и второй глобус — с изображением Земли. На своде купола были нанесены все самые яркие звезды; при каждой из них указаны в трех стихах ее название и силы, которыми она влияет на земные явления. Изображения на куполе соответствовали небесному глобусу в алтаре. В храме висели семь лампад, носивших названия семи планет; они горели неугасимым огнем. На внешних стенах храма и на завесах каждая звезда также была представлена в сопровождении трех стихов[1072].

Ясно, что храм представлял собой подробную модель космоса, а культ, отправлявшийся в нем, был культом космоса.

На стенах кругов также были изображения — и на внутренней, и на внешней стороне. На внутренней стороне стены первого круга (ближайшего к храму) были представлены все математические фигуры, которых значительно больше, чем открыто их Евклидом и Архимедом; на внешней стороне этой стены была нанесена карта всей Земли со всеми ее областями, с описанием ритуалов, обычаев, законов каждой из них, с их алфавитами в соотношении с алфавитом Города Солнца.

На стене следующего круга были представлены все драгоценные камни и минералы, а на ее внешней стороне — озера, моря, реки, вина и все жидкости; там стояли сосуды, наполненные разнообразными жидкостями для лечения недугов. Одна сторона стены третьего круга была посвящена растительному миру: здесь были изображения всех деревьев и трав, описания их свойств и соотношений со звездами; другая сторона той же стены представляла все виды рыб и их соотношения с небесными телами. На четвертой стене были нарисованы птицы и рептилии, а на пятой — животные.

И наконец, на внутренней стороне стены последнего круга были изображены все ремесла и их изобретатели, а также различные способы применения ремесленных орудий у различных народов. На внешней стене этого пояса находились изображения изобретателей наук и законов. Здесь были Моисей, Озирис, Юпитер, Меркурий, Магомет и многие другие.

В верхней части стены, на почетном месте, были помещены изображения Христа и двенадцати апостолов, которых обитатели Города Солнца глубоко почитали.

Таким образом, Город представлял собой точное отражение мира, управляемого законами естественной магии, зависящими от звезд. Великими людьми считались те, кто наилучшим образом поняли и использовали эти законы — изобретатели, учителя нравственности, чудотворцы, религиозные вожди, — короче говоря, маги, во главе которых стоял Христос и его апостолы.

Правителем Города был верховный священник, чье имя в переводе с их языка означало «Солнце» (в рукописях это имя представлено символом Солнца — кружком с точкой в центре), а на нашем языке, говорит Кампанелла, мы назвали бы его Метафизиком. Священник-Солнце руководил и духовной, и светской жизнью. Ему помогали три

соправителя: Мощь, Мудрость и Любовь. В ведении Мощи находились все военные силы; Мудрости подчинялись все науки; а во власти Любви были деторождение, наблюдение за тем, чтобы сочетание мужчин и женщин давало наилучшее потомство; образование и медицина тоже находились в ведении Любви.

Под таким управлением люди Города жили в братской любви, владея всем сообща. Они были разумны и хорошо образованны. Дети с раннего возраста начинали изучать устройство мироздания, все науки и искусства по картинам на стенах. В Городе всячески поощрялась изобретательская мысль, а все изобретения использовались во благо обществу, ради умножения общего благосостояния. Люди обладали отменным здоровьем и значительными познаниями в медицине. Кроме того, они были добродетельны. В Городе добродетели победили пороки, ибо названия их общественных должностей — Щедрость, Великодушие, Целомудрие, Мужество, Справедливость, Мастерство (Solertia), Истина, Благотворительность, Благодарность, Сострадание и т. д. Вот почему у жителей Города Солнца не было разбоев, убийств, кровосмешений, блуда и вообще злоумышлений любого рода.

Как и в любой утопии, в Городе Солнца заметно влияние платоновского «Государства», и прежде всего — в коммунистических принципах. Но республика Кампанеллы буквально пропитана астрологией; весь образ жизни в ней направлен на достижение благоприятных отношений со звездами. Улучшение человеческой породы путем искусственного отбора (одно из самых смелых нововведений, прославивших труд Кампанеллы) не имеет ничего общего с генетикой в современном смысле. Суть здесь в том, чтобы выбрать верный с астрологической точки зрения момент для зачатия, сочетая мужчин и женщин в соответствии с их астрологическими темпераментами. Счесть «Город Солнца» проектом благоустроенного государства в современном смысле слова можно только по недоразумению. Цель организации Города — гармония со звездами, отсюда и царящие в нем счастье, благополучие и добродетель.

Нет сомнения в том, что верховный священник и его помощники, управлявшие Городом Солнца, были магами, постигшими устройство космоса и знавшими, как — говоря словами Фичино — «стяжать жизнь с небес» во благо человечества. Кампанелла не описывает, как именно изображались звезды в храме. Например, образы звезд на

куполе, соответствующие глобусу в алтаре, и семь планетных лампад: не имелось ли там и магических образов для тридцати шести деканов зодиака? Не благая ли магия управляла Городом, не она ли вызывала господство благих небесных влияний над дурными? Для «Города Солнца» предлагались разные источники — например, «Утопия» Томаса Мора (особенно в части открытия Города в Новом свете); другие ренессансные проекты идеальных городов. Но все эти влияния, на мой взгляд, вторичны. Чтобы найти первичный источник, нужно копать глубже — вплоть до сокровенных магических родников, питавших Возрождение. Дело в том, что (как мне кажется) ближайший аналог Города Кампанеллы — это город Адоцентин из книги «Пикатрикс»[1073].

В этом магическом городе был дворец с четырьмя воротами, где были размещены образы, которые Гермес Трисмегист населил духами. Сравните с четырьмя воротами и дорогами Города Солнца. В центре крепости возвышался маяк, вспышки которого озаряли город цветами семи планет. Сравните с семью планетными лампадами, горящими неугасимым огнем в храме Города Солнца. По окружности Адоцентина Гермес расположил магические образы «так, что под их воздействием жители делались добродетельны и удалялись от всякого зла и вреда». Сравните с небесными образами Города Солнца, которые, по нашим предположениям, выполняли подобные функции. В центре Адоцентина росло громадное дерево, с плодами всякого порождения (ср. гл. III). Сравните с контролем над рождаемостью в Городе Солнца.

Мало того, в том пассаже «Пикатрикс», где описывается город Адоцентин, говорится и о том, что Гермес Трисмегист построил храм Солнца. Если сопоставить (как предлагалось в одной из предыдущих глав) город Гермеса Адоцентин и храм Солнца в «Пикатрикс» с рассказом о египетской «естественной» религии и Плачем о ее упадке в «Асклепии», то там, среди пророчеств о грядущем возрождении египетской религии и законов, мы обнаружим такие слова:

> Боги, имеющие власть над землей, восстанут и воцарятся в Городе на самом краю, и этот Город будет основан в стороне заходящего солнца, и в него устремятся по суше и по морю все смертные[1074].

Здесь, в «Асклепии» — основополагающем для ренессансной магии тексте, — перед нами, несомненно, пророчество о всемирном Городе Солнца Кампанеллы[1075].

Если это так, то становится очевидным, что жители Города Солнца Кампанеллы, облаченные в белые одежды, — на самом деле египтяне, точнее, герметические псевдоегиптяне. Священник-Солнце должен знать все науки и «разряды сущего и соответствия его с вещами небесными»[1076]. В этом же заключалась мудрость герметических египетских жрецов, и того же рода была мудрость Гермеса Трисмегиста в его тройной роли жреца, философа и царя-законодателя. Подобно ему, Священник-Солнце в Городе Солнца — одновременно мудрец, священник и правитель.

Конечно, в его лице перед нами и идеальный философ-царь платонизма. Но, согласно историческим представлениям Возрождения, Платон был учеником египтян, а мудрость герметических трактатов древнее, нежели греческая. Моисей обрел мудрость тоже в Египте. Город Кампанеллы вписывается в эту перспективу: есть еврейские влияния — храм Солнца напоминает о храме Соломона; можно найти и влияние платонизма; но за всем этим кроется влияние египетское. Самым глубоким, первичным, пластом влияний, питающих «Город Солнца», я считаю герметику. Его исходным образцом, на который наслоилось затем множество более поздних влияний, был, по моему мнению, город Адоцентин, описанный в «Пикатрикс», а также пассаж «Асклепия» о религии египтян.

Таким образом, Город Кампанеллы находит свое место среди бесконечно многочисленных и разнообразных проявлений ренессансного религиозного герметизма. Его можно отнести к радикально магическому типу религиозного герметизма, однако под воздействием тотальной христианизации герметических текстов Кампанелла продолжает верить, что их «естественная» религия и законы близки христианству и — дополненные христианскими таинствами и культом Христа-мага — способны стать новой универсальной религией и этикой, которых так ждет мир.

> Если эти люди (солярии), следующие закону природы, столь близки к христианству, если их естественные законы нуждаются лишь в добавлении к ним христианских таинств, я заключаю из

этого, что истинный закон есть закон христианский и, когда будут искоренены злоупотребления им, он станет править миром[1077].

Город Солнца гелиоцентричен в религиозном и магическом смысле — им правит Священник-Солнце. Гелиоцентричен ли его план также и в астрономическом смысле, то есть следует ли он системе Коперника? Пояса названы по планетам, но нигде не сказано, находится ли Солнце в центре, а Земля — среди других планет, или Солнце — одна из планет, а в центре находится Земля. Солярии интересовались обеими теориями.

> Они (солярии) восхваляют Птолемея и восхищаются Коперником, хотя (в учении о гелиоцентризме) его опередили Аристарх и Филолай… Они тщательно вникают во все тонкости этого предмета, поскольку им необходимо постичь устройство мира (la fabbrica del mondo) и узнать, погибнет ли мир и когда. Они верят, что все сказанное Христом о знамениях в звездах, солнце и луне истинно… и что конец мироздания придет, как тать в нощи. Посему они ожидают обновления века (миллениум перед концом света) и, возможно, его конца… Они ненавидят Аристотеля, которого называют педантом[1078].

Хотя их отношение к Копернику не вполне ясно, получается, что в своих построениях они непосредственно переходят от астрономической теории к «знамениям»; они не любят «педанта» Аристотеля. Все это близко к той атмосфере, в которой Бруно в «Вечере» защищает против аристотелианского педантизма систему Коперника — как знамение того, что восходит солнце египтянства. Хилиазм соляриев отличается от воззрений Бруно; есть и другие различия. Тем не менее я склонна полагать, что Город Солнца представляет собой нечто подобное той магической, в духе Фичино, реформе религии и нравственности, о близком приходе которой возвестило Бруно солнечное знамение — система Коперника.

Поучительным может быть сопоставление «Города Солнца» и описания герметической реформы в «Изгнании…». В «Изгнании…» Христос тоже остается на небесах и почитается как маг. В центре небесной реформы также находится Солнце; благие планетарные влияния — Венеры, Юпитера, Меркурия — объединяются под началом Аполлона, чтобы распространять по вселенной благую волю. Через

богов, преобразующих созвездия, устанавливается благотворное соотношение между планетами и зодиакальными и другими созвездиями; в Городе Солнца оно же символизируется соотношением между образами звезд на своде храмового купола и планетными лампадами алтаря. Добродетель торжествует над пороком в «Изгнании…» благодаря тому, что благие составляющие астральных влияний (добродетели) поднимаются на небо, а дурные составляющие (пороки) низвергаются. То же и в Городе Солнца: горожане укрепляются в добродетели, а пороки изгоняются. Природа реформы в обоих сочинениях тоже сходна: нравственно то, что служит общественному благу. Несмотря на абсолютно разную литературную форму обоих трудов, на более глубоком уровне они созвучны друг другу.

Здесь можно вспомнить и то, что в беседе с библиотекарем Сен-Викторского аббатства Бруно назвал «Городом Солнца» некий баснословный город[1079].

Таким образом, можно заключить, что цель восстания Кампанеллы — основание Города Солнца — имела много общего с задачами герметического проекта Бруно.

Объем литературного наследия Кампанеллы, относящегося к периоду его тюремного заключения, огромен, и этот гигантский корпус так и не был должным образом обработан и полностью издан. Когда Кампанелла еще сидел в тюрьме, некоторые рукописи увез в Германию и там издал его немецкий ученик Тобиас Адами. Среди них была первая латинская версия «Города Солнца» («Civitas Solis»), изданная во Франкфурте в 1623 году. Многие произведения были изданы в Париже во время последнего, французского, периода жизни Кампанеллы. Поздние сроки их издания — не свидетельство того, что перед нами новая стадия его мысли: на самом деле во Франции он написал мало нового; он просто публиковал свои тюремные сочинения. Некоторые работы начали выходить в свет лишь в последние годы. Например, огромная многотомная «Теология» («Theologia»), написанная в тюрьме, так и не разрешенная к изданию при жизни Кампанеллы, издается только теперь[1080]. Другие рукописи Кампанеллы остаются не опубликованными до сих пор. Из-за такого положения дел за эволюцией взглядов Кампанеллы нельзя следить

обычным путем, то есть на основе хронологии его публикаций. Другая, и еще более серьезная, трудность заключается в том, что Кампанелла, в надежде заручиться поддержкой тех или иных властей, пересматривал и перестраивал свои труды, смягчая самые радикальные из своих первоначальных утверждений. Например, третья латинская версия «Города Солнца», изданная во Франции в 1637 году, предлагала вариант устройства Солнечного Города, приспособленный к планам Ришелье относительно французской монархии. Все это делает Кампанеллу весьма трудным для изучения автором, хотя на самом деле его мысль менее сложна и тонка, нежели мировоззрение Бруно.

Лишь один из множества исследователей, писавших о Кампанелле, понял, насколько важней факт его обращения к магии Фичино. Этот исследователь — Д.П. Уокер, на его книгу я в большой степени опираюсь в дальнейших рассуждениях[1081].

В «Метафизике» («Metaphysica»)[1082], впервые изданной в 1638 году в Париже, но явившейся, судя по всему, плодом трудов чуть ли не всей жизни, Кампанелла дает полное изложение фичиновской магии в виде подробного анализа «Стяжания жизни с небес», причем этот анализ может оказаться полезным и для современных исследователей этого сложного сочинения. Кампанелла отсылает здесь также ко многим собственным работам, излагающим основы магии Фичино: «какие запахи, вкусы, цвета, температуры, воздух, воду, вина, одежды, беседы, музыку, небо и звезды надлежит использовать, чтобы вдохнуть Мировой дух»[1083]. Этому изложению магической теории и практики Фичино предшествует пересказ взглядов на магию Ямвлиха, Порфирия, Прокла и, самое главное, подробное изложение сказанного о магии в герметических сочинениях. Кампанелла цитирует пассаж из «Асклепия», посвященный египетской религии и магическим процедурам, при помощи которых небесные демоны вводятся в идолов[1084]. Кроме того, он говорит, что Гермес Трисмегист «учил, как видеть в небе формы вещей будто в печатях»[1085]. Это, конечно, относится к астрологическим образам; в том же пассаже он упоминает образы тридцати шести деканов.

Предваряя экскурс в фичиновскую магию, Кампанелла утверждает, что «все это учение» восходит к Гермесу Трисмегисту[1086]. Уокер

интерпретирует это утверждение таким образом: «Астрологическая магия Фичино состоит из операций того же типа, что и операции, описанные в „Асклепии“, причем идол соответствует либо талисману, либо человеку (оператору)». То есть Кампанелла совершенно несомненно был хорошо знаком с фичиновской магией и полностью отдавал себе отчет в том, что ее источник — Гермес Трисмегист.

Мы знаем, что Кампанелла практиковал магию этого типа в Риме в 1628 году по просьбе папы Урбана VIII, боявшегося солнечных затмений, ибо его враги (особенно испанцы — ведь папа проводил антииспанскую политику) предсказывали, что одно из затмений принесет ему смерть. Кампанелла совершал над ним магические операции, чтобы отвратить опасность. Они закрыли комнату так, чтобы в нее не проникал воздух извне, завесили ее белыми полотнами и стали жечь в ней травы. При этом горели две лампады (luminaria) и пять факелов, представляя планеты; каким-то образом были воспроизведены знаки зодиака, «ибо это философская процедура, а не дань суеверию, как думает чернь». Звучала музыка, соответствующая Юпитеру и Венере; использовались камни, растения, цвета, соответствующие благим планетам, участники действа пили жидкости, перегнанные по астрологическим правилам. Эта процедура описана Кампанеллой в приложении к его сочинению «Astrologica» (Lyons, 1629)[1087].

Перед самой смертью он тоже практиковал такого рода магию. Боясь, что затмение 1639 года окажется для него роковым, он ради своего спасения проделал у себя в келье в доминиканском монастыре на улице Сент-Оноре все те же процедуры, описанные в «Астрологике»[1088].

Целью этой магии, как отметил Уокер[1089], было искусственное создание благоприятного небесного расклада взамен реальной небесной картины, нарушенной затмением. Это делается частным образом для отдельных индивидов. Но если бы существовало организованное государство, в котором священство владеет этим видом магии и постоянно производит магические процедуры, то это государство находилось бы под постоянной защитой, от него были бы отведены все дурные небесные влияния, как в области здоровья, так и в области нравственности. Именно этим искусством владели псевдогерметические египтяне, исповедовавшие естественную

религию, описанную в «Асклепии». Таким идеальным государством был город Адоцентин, построенный Гермесом Трисмегистом, где маяк озарял местность вспышками планетарных цветов, а по периметру были расположены небесные образы, как это описано в «Пикатрикс». Таким же — в этом нет ни малейшего сомнения — был идеальный Город Солнца Кампанеллы, с его солнцем-алтарем и семью планетарными лампадами, соотнесенными с изображениями на своде купола. В алтаре непрерывно служило священство, состоявшее из обученных магов.

Кампанелла, должно быть, надеялся, что папа Урбан VIII, интересовавшийся астрологией, согласится на магическую реформу в рамках папства, всегда казавшегося ему самым верным и лучшим для нее центром. И уж безусловно, он надеялся во время последнего — триумфального — периода своей жизни, проведенного в Париже, что Ришелье проявит к ней интерес, связав ее с французским престолом. Кампанелла посвятил Ришелье свой трактат «О смысле вещей и о магии» («De sensu rerum et magia») (парижское издание 1637 года) и в посвящении обратился к великому кардиналу с призывом построить Город Солнца. В парижском издании «Города Солнца» («Civitas Solis», 1637) описание города отредактировано в более ортодоксальном ключе: Магомет исключен, Христос и апостолы помещены намного выше, Аристотель назван логиком, а не педантом. Но еще одно изменение состояло в том, что солярии занимаются практической магией[1090].

На чем же была основана вера Кампанеллы в то, что магическую реформу можно провести в рамках католицизма? Одним из обстоятельств была связь между звездами и ангельскими чинами Псевдо-Дионисия. Здесь Кампанелла вновь оказывается в ряду прямых последователей Фичино. В главе о «Псевдо-Дионисии и теологии христианского мага» я показала, как в системе Фичино ангельские чины ниспосылают божественные токи — построение почти астрологическое, — а божественные токи перетекают в токи небесные, так что налицо непрерывная связь снизу доверху, и культ звезд ведет ввысь, к ангельскому миру. Поскольку же ангельские чины символизируют Троицу, то именно св. Дионисий, христианский платоник, оказывается главным помощником Фичино в

христианизации его так называемого «неоплатонизма», заключавшего в своей сердцевине герметическую магию.

Мысль Кампанеллы двигалась в том же направлении. Уокер отметил, что магия Кампанеллы помогает установить связь с ангелами. Безусловно, имеются в виду ангельские чины Псевдо-Дионисия, поскольку в «Метафизике» Кампанеллы рассказу о Гермесе Трисмегисте и о фичиновской магии предшествует большой раздел, посвященный ангельским чинам, где подробно уточняются разнообразные функции этих чинов — в манере, весьма напоминающей Фичино[1091]. Даже в первой версии «Города Солнца» («Citta del Sole») ясно констатируется связь между небесным миром и миром ангельским: на колоннах, стоявших у храмовых дверей, была изображена лестница бытия. Там было написано или, может быть, показано в образах, «che cosa и Dio, che cosa и angelo, che cosa и mondo, stella, uomo…» [«что такое Бог, что такое ангел, что такое мир, звезда, человек…»][1092]. Таким образом, молящимся становилось совершенно ясно, что они вплотную приблизились к ангелам и Богу при посредничестве звезд.

Как было показано в этой книге, в эпоху Возрождения магию, восходящую в конечном итоге к Гермесу и модернизированную Фичино, Пико делла Мирандола дополнил кабалой. Это укрепило связь между магией и ангельским миром: кабала давала возможность обращаться к ангелам, а через них — к сефирот и к высшим божественным тайнам, заключенным в еврейском имени Бога. Магия, связанная с христианскими ангельскими чинами, и кабала с ее ангельской магией, соединившись вместе, сделали связь между герметическим культом космоса и религией практически неразрывной. У Кампанеллы я почти не нахожу следов связи с кабалистической ветвью ренессансной магии. Рассуждение о чинах Псевдо-Дионисия в «Метафизике» не содержит ни одного упоминания о сефирот: между тем в классической схеме «магия плюс кабала» они должны рассматриваться вместе с чинами (как на диаграмме Фладда, илл. 7а). А по меньшей мере в одном пассаже я нашла у Кампанеллы осуждение кабалистического мистицизма[1093]. Эти наблюдения подтверждают выводы Уокера о том, что Кампанелла не верил в кабалистическую схему Франческо Джордже[1094]. Можно сопоставить это негативное

отношение к кабале с нашими заключениями относительно Джордано Бруно, который, хотя и подвергся определенному влиянию кабалы, отводил ей роль второстепенную — при первенстве герметизма и египтянства.

Свою глубокую веру в герметический культ космоса Кампанелла положил в основу детально разработанной теологической системы. Здесь он расходится с Бруно, который занимался не теологией, а лишь «природой», хотя и полагал, что естественная религия может стать основой для реформы католицизма.

Досконально изучив тома «Теологии» Кампанеллы, мы придем к более ясному пониманию его естественного богословия. Одни только названия некоторых томов — например, «Магия и благодать» («Magia e Grazia»)[1095] — достаточно показательны. Как и следовало ожидать, религиозный герметизм играет в богословской системе Кампанеллы очень важную роль. В сочинении «О святой Монотриаде» («De Sancta Monotriade») Кампанелла утверждает, что Трисмегист, бывший царем Египта, говорил почти обо всех христианских таинствах[1096]. Он знал, что Бог есть Троица; что Бог сотворил мир Словом, воскликнув: «Множьтесь и произрастайте, все мои творения» («Germinate et pullulate, omnia opera mea»), — точно как Бог говорит «Плодитесь и размножайтесь» («Crescite et multiplicamini») в Книге Бытия[1097]. Кампанелла дает цитату из «Поймандра» в переводе Фичино[1098], приводя ту же параллель с Моисеем, которую Фичино приводит в своем комментарии[1099]. Одного этого примера должно быть достаточно, чтобы продемонстрировать, что Кампанелла находится во власти идей религиозного герметизма, что для него, как и для Фичино, Трисмегист, исполненный благочестия и предвосхищающий христианские таинства, — почти христианин, что освящает и оправдывает его магию.

Выше на страницах того же трактата Кампанелла делает очень знаменательные замечания. Фома Аквинский, говорит он, учит, что не существует естественных путей к постижению Троицы, ибо она не отражена в творении. Однако св. Фома «не читал ни платоников, ни Трисмегиста: их труды в его время не были еще переведены на латынь»[1100]. Из этого следует, что томистская теология требует пересмотра в свете учений платоников и Трисмегиста. И мне кажется,

что именно этим и собирался Кампанелла заняться в тюрьме: воспользовавшись своей доминиканской теологической подготовкой, произвести на свет переработанную «Сумму теологии», опираясь на платоников и Трисмегиста, разработать более «естественную» теологию Троицы, более «естественную» христологию и более «естественное» понимание таинств, согласно которому благодать есть разновидность божественной магии, естественным образом продолжающей естественную магию. Философия, сопутствующая этой новой теологии, будет уже, конечно, не схоластическим аристотелианством, но анимистической философией Возрождения, содержащей магическую интерпретацию природы.

У нас нет возможности проследить за развитием этой потрясающей идеи Кампанеллы: такое исследование потребовало бы целой книги или даже нескольких книг. Ведь теологию Кампанеллы необходимо включить в контекст истории ренессансного томизма, которая пока еще не написана. Историю эту надо было бы начать с Фичино и его изощренных попыток взять Фому Аквинского в союзники в деле защиты употребления талисманов. Эти попытки покажутся менее странными, если принять во внимание, что, как отметил Уокер, кардинал Кайетано в комментариях к своему изданию трудов Аквината, вышедшему в 1570 году, отстаивает законность талисманов[1101]. Кампанелла пользовался изданием Кайетано, поскольку он апеллирует к нему, защищая астральную магию[1102]. (Попытка представить сторонником магии другого выдающегося доминиканца, Альберта Великого, была куда менее затруднительной, поскольку Альберт, вероятно, был магом.) Существовал особый ренессансный томизм, который сегодняшние томисты предали бы анафеме, и теология Кампанеллы (не опубликованная и не дозволенная при его жизни) была его кульминацией. Его «Теология» претендовала на роль новой доминиканской «Суммы», призванной обеспечить теологическую базу для ренессансной магии как контрреформационной силы.

В тех многочисленных сочинениях, где Кампанелла выступает как натурфилософ, каким всегда оставался Бруно, он учит, что космос — живой и чувствующий организм, и с этим анимизмом, или панпсихизмом, он соотносит свою магию. Принято считать, что на

Кампанеллу прежде всего повлияли две системы взглядов: анимистическая философия Телезия, где главный движущий принцип — противоположность тепла и холода, и система Джованни Баттиста Порта, где магия организована в науку[1103]. Нет никакого сомнения, что на Кампанеллу действительно оказали сильное влияние оба эти южноитальянские мыслители-современники. Но две цитаты, которые мы приведем ниже, покажут, что сам Кампанелла считал эти влияния второстепенными и в конечном счете производными от исходного влияния герметизма на его мировоззрение. В первой книге «Теологии» Кампанелла так говорит о живом мире:

> … docet Virgilius, Lucanus et poetae omnes, et Platonici mundum esse animal, quod Trismegistus apprime docet…Propterea contendit Trismegistus non esse mortem, sed transmutationem, quam vocat manifestationem et occultationem. Nos quoque asserimus non esse mortem, nisi detur annihilatio calons et frigoris et sensu illorum.
>
> [Вергилий, Лукиан и вообще все поэты и платоники учат, что мир — живое существо, чему учит прежде всего Трисмегист… Поэтому Трисмегист утверждает, что смерти нет, а есть изменение, которое он называет выявлением и сокрытием. И я утверждаю, что смерти нет, если не признать уничтожения тепла и холода и их ощущения][1104].

Тому, что мир представляет собой «живое существо», «первым начал учить Трисмегист», — говорит Кампанелла и приводит цитату из Герметического свода XII о том, что смерти нет — есть лишь изменение. Затем он дополняет это положение телезианской теорией о тепле и холоде. Но главный принцип анимизма впервые был высказан Трисмегистом. Поэтому я бы сказала, что, подобно анимизму Бруно, имеющему, как мы показали в одной из предыдущих глав на примере того же самого пассажа из Герметического свода[1105], герметические корни, — анимизм Кампанеллы тоже восходит к герметике, хотя и дополняет ее элементами телезианства. Этот пассаж представляет собой исключительно важное подтверждение истинности нашей гипотезы: ренессансный анимизм в конечном счете вырастает из герметизма. Конечно, он обращается также и к учениям Платона и платоников, Вергилия и прочих, как здесь. Но именно Трисмегист — и живший намного раньше, чем они, и впервые сказавший, что мир — живое существо, — придал теории всеобщей одушевленности, составляющей основу магии, огромный авторитет.

Чтобы разобраться с влиянием магии Порты на Кампанеллу, приведем слова из сочинения «О смысле вещей и о магии» («Del senso delle cose e della magia»), которые следуют непосредственно за несколькими страницами, посвященными усовершенствованиям магической науки, предложенным Портой:

> Trismegisto sapientissimo dice che l’uomo и un miracolo del mondo e piu nobile delli Dei o eguale, e che pero abbia potesta tanta nel suo senno che puo far Dei di marmo e di bronzo e dargli anima sotto a certe costellazioni e ricever risposta da loro. questo crede Porfirio e Plotino, aggiundendo che vi siano Angeli buoni e perversi, come ogni di si vede esperienza e io n’ho visto manifesta prova non quando la cercai, ma quando pensavo ad altro.
>
> [Мудрейший Трисмегист говорит, что человек есть чудо мира и знатнее богов или равен им и потому имеет такую власть в своем разуме, что может творить богов из мрамора и бронзы и одушевлять под определенными созвездиями и получать от них ответы. И в это верит Порфирий и Плотин, прибавляя, что есть ангелы благие и злые, как всякий знает по опыту, я этому видел явные подтверждения не когда их искал, но когда думал о другом][1106].

Здесь Кампанелла обращается через голову своего современника Порты, о котором он говорил непосредственно перед этим, к источнику гораздо более раннему — к каноническому тексту ренессансной магии, трактату «Асклепий», называющему человека великим чудом и содержащему рассуждение о власти египтян творить богов. Все это он с полным основанием связывает с неоплатонической теургией («Порфирий и Плотин»).

Отсюда ясно, что и анимизм Кампанеллы, и его магия имеют, как и у Бруно, герметические корни и что влияние Телезия и Порты можно считать второстепенным. (Можно говорить и о влиянии Порты на Бруно, особенно в области физиогномики, некоторым образом связанной с магией, а также о влиянии на него Телезия, хотя и менее значительном, чем в случае с Кампанеллой.)

Приведя этот отрывок из «Асклепия», Кампанелла говорит далее, что существует «божественная магия», которую нельзя практиковать, не имея благодати, и что именно посредством этой магии Моисей и святые творили чудеса; существует также, продолжает он, «естественная магия», а также «дьявольская магия», действующая с помощью бесов. Если должным образом совершать операции естественной магии, можно перейти от нее к магии божественной. «Chi ben la esercita (речь идет о естественной магии) con pieta e reverenza del Creatore merita spesso esser levato alla sopranaturale con li superi» [«Кто занимается ею благочестиво и почитая Создателя, часто заслуживает восхождения к сверхъестественному вместе с вышними»] [1107]. Отсюда совсем недалеко до тех божественных и магических обрядов египтян Бруно, при помощи которых они восходили к надприродному божеству.

Иногда кажется, что Кампанелла дословно повторяет Бруно — например, в нижеследующем отрывке из сочинения «О смысле вещей»:

> Ecco che quando l’uomo va cogitando, pensa sopra il sole e poi piu di sopra, e poi fuor del cielo, e poi piu mondi infinitamente… Dunque di qualche infinita causa ella (человеческое племя) и effetto…Dice Aristotile ch’и vana imaginazione pensar tanto alto; e io dico con Trismegisto ch’и bestialita pensar tanto basso; et и necessario ch’egli mi dica d’onde avienne questa infinita. Se si risponde che da un simile

mondo un altro simile si pensa, e poi un altro, poi in infinito, io soggiongo che questo caminare di simile in simile senza fine, и atto di cosa partecipe dell'infinito.

[И вот когда человек размышляет, он возлетает мыслями выше солнца, а потом еще выше, а потом за пределы неба, а потом в бесчисленные миры… Итак, оно (человеческое племя) есть следствие какой-то бесконечной причины… Аристотель говорит, что воспарять мыслями столь высоко — пустая игра воображения; а я говорю вслед за Трисмегистом, что стелиться мыслями столь низко — животность; и необходимо, чтобы он мне сказал, откуда происходит эта бесконечность. Если мне ответят, что из одного подобного мира мыслится другой подобный, а из этого — еще один, и так до бесконечности, то я прибавлю, что само это бесконечное продвижение из подобного в подобное есть акт, причастный бесконечности][1108].

Это очень напоминает прорыв Бруно за границы мира в бесконечность, таящую в себе бесчисленные миры. Способность человеческого разума совершить такой прорыв показывает, что он сродни бесконечности. Согласно Кампанелле, эти мысли созвучны Трисмегисту, которого он противопоставляет низменному Аристотелю.

Итак, в своей натурфилософии Кампанелла движется примерно теми же путями, что и Бруно, — хотя и с некоторыми отличиями и оговорками. Например, он не одобряет герметическую доктрину метемпсихоза[1109], которую поддерживал Бруно. Впрочем, следует помнить, что в книге «О смысле вещей», как она дошла до нас, первоначальные взгляды Кампанеллы, возможно, подверглись ревизии.

Если бы мы знали его ранние взгляды в первозданном виде, мы бы, возможно, нашли их сходство с воззрениями Бруно еще более близким и пришли к предположению, что действительной целью Кампанеллы, и в самом начале его деятельности, и при подготовке восстания, была полная «египетская» реформа по типу Бруно — реформа, использующая крайние средства демонической магии. Как показал Уокер, в начале своего тюремного заключения Кампанелла прибегал к очень опасным формам магии[1110]. В сочинении «Quod Reminiscentur» [«Что вспомнят»] он, судя по всему, выражает раскаяние в том, что рискнул прикоснуться к демонической магии[1111].

Возможно, впоследствии Кампанелла прилагал сознательные усилия к тому, чтобы отстраниться от репутации Бруно. Единственная, насколько мне известно, работа, где Кампанелла называет имя Бруно, посвящена вопросу, ставшему для Бруно роковым, — а именно гелиоцентризму Коперника. В 1622 году Кампанелла издал апологию Галилея, где в числе тех, кто отстаивал гелиоцентрическую систему Коперника и движение Земли, упомянул и Бруно, добавив, что он был еретиком. «Nolanus, amp; alii, quos heresis nominare non permittit» [«Ноланец и другие, которых назвать не позволяет их еретичность»] [1112]. Кампанелла тщательно отмежевывается от радикальных выводов, которые Бруно сделал из гипотезы Коперника. Это было тем более необходимо, что и в апологии, и в письмах к Галилею Кампанелла говорит о гелиоцентризме как о возвращении к древней истине и знамении новой эры, используя язык, сильно напоминающий «Вечерю» Бруно. «Queste novita di verita antiche di novi mondi, nove stelle, novi sistemi… son principio di secol novo» [«Эти новости о древних истинах, касающихся девяти миров, девяти звезд, девяти систем… суть начало нового века»], — пишет Кампанелла в письме Галилею от 1632 года[1113]. А в других письмах он заверяет Галилея, что разрабатывает новую теологию, которая оправдает его[1114]. Поэтому Кампанелле было необходимо подчеркнуть, что хотя он и считает гелиоцентризм знамением новой эры и включает в свою новую теологию, но все же не соглашается с еретическими взглядами Бруно.

Все указывает на то, что со временем Кампанелла отошел от первоначальных крайних воззрений — то ли движимый истинным раскаянием в том, что зашел так далеко, то ли поняв после провала восстания, что ему уже не суждено претворить свои планы в жизнь. Его «Теология» предлагала смягченную версию герметизма, которая — в духе более правоверных традиций религиозного герметизма — принимала христианскую интерпретацию герметических текстов и на пути к «божественной магии» использовала только умеренные магические процедуры. В «Магии и благодати» Кампанелла предостерегает против ошибки Агриппы, не отказавшегося от той магии, которая от дьявола[1115]. Но зато о трех путях стяжания божественной жизни, предлагавшихся Фичино, он говорит, что, хотя и очень трудные практически, они тем не менее не содержат ереси —

вопреки утверждениям некоторых людей[1116]. Итак, «сумма» Кампанеллы отводила место для менее радикальных форм «египтянства», чем те, которые защищал Бруно, не гнушавшийся прибегать к наиболее демонической магии Агриппы и даже к магии недоброй памяти Чекко д'Асколи.

Было бы гораздо сложнее составить «сумму», где бы отводилось место для магии Бруно и для его герметизма, отвергавшего христианскую интерпретацию герметических сочинений. Однако же Бруно считал возможным и это. Иначе он не обратился бы к папе Клименту VIII и не задумал бы поездку в Рим. Возможно, он надеялся исполнить какой-нибудь магический заказ папы, как это сделал позже Кампанелла для папы Урбана VIII. Он верил, что его взгляды вполне совместимы с томизмом, — это ясно из его постоянных изъявлений глубокого уважения к Фоме, которого он считал магом. Хотя Бруно сбросил доминиканское облачение и путешествовал по еретическим странам, чего никогда не делал Кампанелла, закваска доминиканца-теолога все же сказалась в его преклонении перед Фомой и Альбертом. Попытки Кампанеллы теологически оправдать магическую реформу показывают, что деятельность Бруно — если рассматривать ее в контексте эпохи — была не столь неправдоподобно крамольной, как нам иногда кажется.

Бруно и Кампанеллу нужно рассматривать внутри той традиции, которую мы пытались выстроить в этой книге. Фичино возрождает герметическую магию, доказывает ее совместимость с христианством и при защите талисманов ссылается на авторитет Фомы Аквинского. Пико делла Мирандола полагает, что магия и кабала подтверждают божественность Христа. Папа Александр VI в знак своего расположения к магии помещает в Ватикане фреску, насыщенную египетскими мотивами. А самое важное было сделано Лактанцием, который впервые ввел Гермеса Трисмегиста в Церковь, и хотя этот его шаг одобряли отнюдь не все и строго осуждали защитники христианской ортодоксии, именно он оказался решающим и привел в конечном итоге к системам Бруно и Кампанеллы.

Издание в 1600 года (вновь этот знаменательный 1600 год) книги дель Рио против магии — знак того, что контрреформаторы сознавали ее опасность[1117]. Тем не менее, как показывает деятельность Кампанеллы, Гермес Трисмегист слишком глубоко проник в

ренессансную религию, и искоренить его учение было совсем не легкой задачей.

После того как попытка при помощи восстания покончить с испанским правлением в Калабрии и основать Город Солнца провалилась, Кампанелла обратился к другим политическим путям претворения своих идей. Один из таких путей — обращение непосредственно к той политической силе, против которой поднималось восстание. В сочинении «Испанская монархия» («Monarchia di Spagna»), изданном впервые в 1620 году, он предсказывает, что испанская монархия станет всемирной монархией и единоличное правление обеспечит мир и справедливость на всей земле. Всемирная монархия будет католической, ее духовным главой станет папа. В других трудах, таких, как «Общие рассуждения о церковном правлении» («Discorsi universali del Governo ecclesiastico») и «Монархия Мессии» («Monarchia Messiae»), Кампанелла предрекает папству превращение во всемирную монархию, где папа будет и духовным, и светским главой всего мира, все религии обратятся в одну, возникнет новая всемирная религиозно-политическая общность[1118].

Как же получилось, что Кампанелла от бунта перешел к мечтам о всемирной испанской монархии или о всемирной теократии под началом папы? Политические идеи Кампанеллы были абсолютно средневековыми и мистическими. Идеалом было возвращение Империи к новому золотому веку — классическое выражение этого идеала мы найдем в «Монархии» Данте с ее картинами вселенского мира и справедливости под властью Единого правителя. Кампанелла ищет современное воплощение идеальной всемирной империи, находя его то в испанской монархии, то в папстве, то есть в монархии всемирной. Когда, оказавшись во Франции, он делает предметом своих пророчеств французскую монархию и сулит королю Франции корону всемирной империи в новом золотом веке, то он не поддерживает французский национализм, а наделяет французскую монархию чертами всемирной империи, дантова Единого властителя[1119]. В замысел Кампанеллы входило всемирное государство с Единым властителем, который мог быть либо одновременно духовным и светским главой, как в папской теократии, либо испанским или французским монархом, действующим в унисон с папой — духовным

главой мирового государства. Кампанелле такое мировое государство было необходимо как условие для тотальной экспансии Города Солнца, для всемирного распространения магической реформы, в результате которой священство, состоящее из католических магов, будет поддерживать в Городе вечное счастье, благополучие и добродетель, а религия Города будет в полном согласии с научной картиной мира, иначе говоря — с естественной магией.

Присмотревшись к пропаганде калабрийского восстания, мы обнаружим, что она проникнута мистическим империализмом, полна пророчеств о возвращении имперского золотого века[1120] — в духе Лактанция и сивилл — в сочетании с апокалиптическими пророчествами, пророчествами в духе Иоахима и т. п. Кампанелла вывел из знамений, что пробил час полного обновления времен. Калабрийцы и доминиканцы должны были приготовиться к этому, основав идеальный город в Калабрии, откуда со временем он распространился бы на весь мир. Когда восстание потерпело поражение, Кампанелла не подумал, что знамения его обманули (он продолжал говорить о них до самого конца жизни, особенно — о снижении Солнца). Он решил придать своим идеям иную форму и найти какого-нибудь монарха, который бы построил Город у себя в государстве. Это мог быть испанский монарх, папа в роли монарха (то есть одновременно духовный и светский владыка мира) или французский монарх. Такое понимание политической эволюции Кампанеллы после восстания предложил Бланше, и я думаю, он прав.

Но я бы дополнила эту концепцию следующими соображениями. Во-первых, идея основать в южной Италии идеальное имперское государство, которое бы распространилось на весь мир, не нова. В XIII веке император Фридрих II создал в Сицилийском королевстве (куда входил Неаполь) образец автократического государства[1121], который он рассчитывал впоследствии распространить на всю свою империю. Возможно, это государство послужило одним из источников вдохновения для «Монархии» Данте. Поэтому нельзя ли предположить, что за калабрийским восстанием стоит еще и память об этом имперском эксперименте в южной Италии? Ведь, призывая к восстанию, Кампанелла постоянно ссылался на Данте как на одного из предтеч искомого государственного идеала.

Во-вторых, теперь мы знаем, что к римскому идеалу всемирной империи, возвращающейся вместе с новым золотым веком, и к платоновскому идеалу государства, управляемого философами, Кампанелла добавил третий идеал — египетское государство, неуязвимое и вечное благодаря священнической магии. Правитель-Солнце Города Солнца — одновременно и священник, и царь, высшая духовная и светская власть. Короче говоря, это — Гермес Трисмегист: священник, философ и царь.

Итак, Кампанелла — вовсе не либеральный революционер. Его идеалом была всевластная теократия по типу египетской — настолько могущественная, чтобы с помощью научной магии регулировать небесные влияния, а значит, и все стороны человеческой жизни. Либеральным на первый взгляд ее аспектом было поощрение научных исследований и изобретений. Солярии интересуются теорией Коперника, поскольку ценят знания о строении мира («fabbrica del mondo»); они используют механические устройства, поскольку те служат общему благоденствию. Но руководило высокоразвитой наукой соляриев высшее священство — как в Древнем Египте.

Поразительная решимость и настойчивость Кампанеллы мало-помалу стала приносить плоды: монархи проявили к узнику интерес, и человек, попавший в 1599 году в тюрьму и едва не казненный за опасные ереси и восстание против испанского правления, в 1626 году был освобожден из тюрьмы благодаря испанскому влиянию. Ненадолго он вновь оказался в тюрьме — в Риме, но снова вышел на свободу, а затем начался тот короткий период его жизни, когда им владела иллюзия, что успех уже близок. В своем сочинении «Quod reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae» [«Что вспомнят и обратятся к Господу все концы земли»] он начертал грандиозный план миссионерской деятельности. Миссии были в большой чести в Риме, и ходили даже слухи, что конгрегация De propaganda fide [По распространению веры] отчасти обязана своим учреждением Кампанелле. Судя по всему, эти слухи основаны только на словах самого Кампанеллы в посвящении «Quod Reminiscentur»[1122], обращенном к папам Павлу V, Григорию XV и Урбану VIII. В этом посвящении он предоставляет свою книгу в распоряжение конгрегации. А в письмах, написанных во Франции в 1635 году, он пишет, что его «Reminiscentur» пользуется большим

спросом среди миссионеров и что он намеревается написать письмо в конгрегацию De propaganda fide о том, как обращать французских еретиков[1123]. Учитывая прошлое Кампанеллы, поразительно, что ему вообще пришла в голову мысль о том, чтобы связать себя со столь знаменитым католическим учреждением. Да и верой, которую Кампанелла собирался распространять по всему миру, была, без сомнения, естественная религия в католической упаковке. Как отмечает Бланше, в сочинении «Atheismus Triumphatus» [«Побежденный Атеизм»], еще одной книге, связанной с миссионерскими планами обращения всех еретиков, магометан, иудеев и всех народов мира, философ повторяет те же мечтания и ту же концепцию естественной религии, которые вдохновляли его деятельность в 1599 году[1124]. Магическими операциями, защищавшими папу Урбана VIII от последствий солнечного затмения, Кампанелла занимался в 1628 году. Уокер считает эти занятия еще и попыткой Кампанеллы настроить в пользу своих проектов неравнодушного к астрологии папу. «Если бы он внушил папе веру в то, что Солнце постепенно приближается к Земле, и в события, предвещаемые этим знамением, то миссионеры, обученные Кампанеллой, отправились бы из Рима по всему миру, чтобы обратить всех в реформированный, „естественный“ католицизм, что знаменовало бы начало миллениума, основание всемирного Города Солнца»[1125]. И видимо, какое-то время Кампанелла, благодаря покровительству папы Урбана VIII, действительно влиял на политику Рима.

Тот факт, что Кампанелла имел пусть частичный и временный, но все же успех в Риме, представляется достаточно поразительным, если вспомнить о том, как Джордано Бруно «пытал звезды» во Франкфурте, строя планы введения всемирной религии, как затем отправился со своей миссией в Италию, привезя туда свою книгу, посвященную папе; как, оказавшись в Падуе совсем незадолго до приезда туда Кампанеллы, неустанно пророчествовал о близком возврате мира в лучшее состояние, предвещенном солярными знамениями. Конечно, по сравнению с поздним, уже покаявшимся Кампанеллой Бруно проповедовал гораздо более радикальные взгляды и с гораздо большей одержимостью. И все же основную идею «естественной» реформы в рамках католичества исповедовали оба философа.

Тем не менее не стоит успех Кампанеллы преувеличивать. Было много людей, категорически не одобрявших его. Среди этих непримиримых противников был генерал доминиканского ордена Ридольфи[1126]. Кроме того, отчет о совместных магических занятиях Кампанеллы и папы Урбана VIII, помещенный в конце «Астрологики», вышедшей во Франции в 1629 году, был выпущен в свет, судя по всему, без ведома самого Кампанеллы. Видимо, к этой публикации приложили руку высокопоставленные доминиканцы — с тем чтобы, обнародовав его магические занятия и тем самым дискредитировав, подорвать его влияние в Риме[1127]. Авторитет Кампанеллы в Риме продлился недолго и быстро истощился — в период с 1630 по 1634 год, а затем его положение стало опасным.

В 1634 году он покинул Рим и отправился в Париж.

К тому времени он уже начал переключаться в своих проектах на французскую монархию как агента всемирной реформы, уже начал издавать труды на эту тему и завязал контакты с французским посланником в Риме. Практически все произведения, которые он написал и издал в Париже, были посвящены священной имперской миссии французской монархии. Среди этих произведений «Политические афоризмы» («Aphorismi politici», 1635), где он объявляет, что знаки в небесах предрекают ослабление испанской монархии и одновременное усиление монархии французской. Другие работы на близкие темы распространялись в рукописях среди французских эрудитов и политиков. Например, «Документы о галльской нации» («Documenta ad Gallorum nationem») — панегирик Людовику XIII, который вместе со своим благородным министром Ришелье освободит Европу от испанской тирании, как новый Карл Великий со своими рыцарями[1128]. Кроме того, он переиздал свои более ранние работы, подретушировав их в новом духе упоминаниями о французской монархии. Например, сочинение «О смысле вещей и о магии» (1637) было снабжено уже упоминавшимся посвящением Ришелье[1129], где Кампанелла убеждал его построить Город Солнца. Среди таких сочинений и парижское издание (1637) «Города Солнца» («Civitas Solis»).

В Париже он все еще жил осознанием своей всемирной миссии и был озабочен обращением французских протестантов. В письмах он

говорит, что обращает также многих англичан[1130]. Он также пытался добиться от Церкви уступок в вопросе о причастии — ради примирения с протестантами[1131].

Вспомним о пребывании в Париже Джордано Бруно. Он возлагал надежды на французскую монархию в лице Генриха III — в «Изгнании торжествующего зверя» этот французский король выступает в роли главы небесной реформы. Он беседовал с библиотекарем аббатства Сен-Виктор о том, что разногласия по поводу причастия скоро будут исчерпаны, и о каком-то «Городе Солнца». Вновь мы видим, что история повторяется, и опять Кампанелла удачливее Бруно.

Но и на этот раз не стоит преувеличивать успех Кампанеллы — даже и в Париже, где он был в большом фаворе при дворе. Из Рима непрестанно поступали протесты по поводу его отклонений от христианской ортодоксии. И хотя многие из важнейших философских трудов Кампанеллы, написанных в тюрьме, — в том числе «Метафизика», содержавшая изложение магии Фичино, — были изданы во Франции, Сорбонна так и не дала разрешение на издание его «Теологии»[1132].

В сентябре 1638 года родился наследник французского престола. Кампанелла приветствовал это событие эклогой, построенной по образцу мессианской четвертой эклоги Вергилия: французскому Петуху предначертано совместно с преображенным Петром править объединившимся миром. В этом грядущем мире труд станет удовольствием, и каждый с радостью возьмет на себя свою долю общего труда; все признают одного Бога и Отца и объединятся в любви; все короли и народы соберутся в городе, который назовут Гелиака (Heliaca), Город Солнца, а построит его новорожденный сиятельный герой[1133]. В этом пророчестве слились воедино возвращение имперского золотого века и египетский мотив Города Солнца, куда устремятся все народы земли, согласно предсказанию «Асклепия». А в обещании всеобщего трудового энтузиазма просматривается даже некоторый намек на так называемый коммунизм первоначального «Города Солнца» («Citta del Sole»). Калабрийское восстание трансформировалось в ожидание Века Людовика XIV.

Джордано Бруно ожидал великих свершений от Генриха Наваррского, французского монарха, правившего Францией под

именем Генриха IV. Кампанелла ждет великих свершений от внука Генриха Наваррского, инфанта, который будет править под именем «Король-Солнце».

В следующем году Кампанелла, опасаясь, что приближающееся затмение не сулит ему ничего хорошего, произвел в своей келье доминиканского монастыря в Париже те же магические процедуры, какие в свое время совершал для папы Урбана VIII в Риме. Вскоре после этого он умер; перед кончиной над ним были совершены христианские обряды[1134]. На его похороны пришло огромное количество знати и ученых.

Кампанелла умер совсем не так, как Джордано Бруно.

Во всем этом поразительном сюжете не знаешь, чему удивляться больше — то ли устойчивости символа, пережившего столько исторических превратностей, то ли удачливости человека (Кампанеллы), сумевшего трансформировать символ (Город Солнца) таким образом, чтобы полное поражение обратилось в победу и славу. Или стоит взглянуть на это проще? Быть может, французская монархия всегда была для Кампанеллы идеальным агентом реформы, каким она была и для Джордано Бруно? Быть может, культ испанского монарха был всего лишь мерой предосторожности, рычагом для открытия тюремных дверей и только при французском дворе Кампанелла наконец почувствовал себя дома?

Есть пункт, где судьбы Бруно и Кампанеллы расходятся. Кампанелла, в отличие от Бруно, никогда не жил в протестантских или еретических странах, никогда не участвовал в культе тамошних монархов. В Англии Бруно вслед за придворными стал называть антииспанскую королеву-девственницу «божественной Елизаветой» («diva Elizabetta»). Он пророчил этой Единственной Амфитрите верховную власть в объединенной монархии дантовского типа[1135]. Атмосфера имперского мистицизма, окружавшая Елизавету I, — этот феномен я проанализировала в работе об Астрее, справедливой деве золотого века, как символе Елизаветы[1136], — есть проекция сакральной имперской темы на монархию Тюдоров. Эту монархию, объединявшую духовное и светское правление, можно было бы с полным правом квалифицировать как «египетскую». Бруно знал о мистическом культе английской королевы, воплотившемся в

возрожденном рыцарстве, и присоединился к нему в книге «О героическом энтузиазме»[1137].

И если, побывав в Париже во время максимального влияния Кампанеллы при французском дворе, какой-нибудь путешественник вздумал бы отправиться оттуда в Лондон (как многими годами ранее поступил Бруно), он мог бы удостоиться созерцания придворного спектакля с декорациями работы Иниго Джонса; сюжет и словесная образность этой «маски» были взяты непосредственно из «Изгнания торжествующего зверя» Бруно. В основе сюжета маски «Небеса Британии» («Coelum Britannicum»), представленной при дворе в 1634 году, лежала тема реформы небес, проведенной Юпитером. Текст был написан Томасом Кэрью и содержал множество дословных заимствований из Бруно[1138]. Меняющиеся в ходе действия декорации, изображающие небеса, дали возможность великому художнику Иниго Джонсу реализовать художественный потенциал произведения Бруно. «Здесь декорации меняются, и на небесах открывается сфера со звездами, представленными в соответствующих образах»[1139]. В конце пира, когда Король (Карл I) и его французская Королева (Генриетта Мария, дочь Наваррца) торжественно усаживаются на почетные места, театральные облака разверзаются над ними, открывая Религию, Истину и Мудрость, триумфально ликующие в небесах, или же Вечность в небесной тверди, окруженную плеядой звезд, «символизирующих катастеризм наших британских героев; но одна из них — помещенная над головой короля и превосходившая остальных размером и сиянием — олицетворяла его величество. А в нижней части открывается вид в перспективе на Виндзорский замок — знаменитое место почетнейшего ордена Подвязки»[1140].

Итак, король-мученик Карл восходит на небеса; он продолжает начатую Генрихом III небесную реформу, и аллегорическое представление обеспечивает ему успех с помощью магии воображения и искусства. «Небеса Британии» оказываются в почетном родстве с шекспировскими «Бесплодными усилиями любви», поскольку оба произведения связаны с «Изгнанием торжествующего зверя» Бруно. А это доказывает, что влияние Бруно было еще весьма сильно в Англии в начале XVII столетия.

Подобно Бруно, Кампанелла был поэтом. Он выразил свой религиозный культ космоса в цикле сонетов и других стихотворений, перемежаемых прозаическими комментариями — по образцу «Героического энтузиазма». Часть «песнопений» (cantica) Кампанеллы — так он называл свои стихи, и точно так же Бруно именовал свою книгу «О героическом энтузиазме»[1141] — была издана в Германии в 1622 году[1142] под псевдонимом Settimontano Squilla (Семихолмный Бубенчик], намекающим на семь шишек на голове Кампанеллы, соответствовавших семи планетам. Остальные песнопения утеряны. Эти стихи и комментарии к ним нередко тематически очень близки к «Героическому энтузиазму», однако им не хватает образной живости, столь свойственной Бруно. Образности Кампанелла избегал намеренно[1143]. И все же в «Большом Эпилоге» («Epilogo Magno»), где Кампанелла говорит, что мир есть статуя Бога и что истинная философия должна искать в природе следы божественного так же, как любовник созерцает изображение своей возлюбленной[1144], — он вводит ту же самую тему, которую изощренно — с петраркистскими кончетти и с великолепной символикой Актеона — разрабатывал Бруно в «Героическом энтузиазме». Эта тема — герметический культ космоса — была воплощена Бруно в сочинении, обладающем огромной поэтической силой. Посвященная сэру Филипу Сидни, вождю поэтов-елизаветинцев, полная аллюзий на рыцарский культ королевы, книга «О героическом энтузиазме» стала составной частью елизаветинской литературы.

А в Витгенберге Бруно с сочувствием присоединился к лютеранам. Его панегирики государям-еретикам оказались весомой уликой против него на суде. Эти «левые» тенденции резко отличают Бруно от Кампанеллы.

Следует упомянуть еще один аспект сравнения Бруно и Кампанеллы, хотя у меня и нет возможности подробно остановиться на нем здесь, поскольку он относится к истории мнемонического искусства, которую я надеюсь исследовать в другой книге. Мы видели, что основная форма, в которой выражается магия Бруно, — это адаптация герметической темы отражения космоса в уме к классической мнемонической технике. В книге «О тенях идей» он дает систему запоминания космоса, основанную на магических образах.

Кампанелла тоже был хорошо знаком с этой традицией, и, более того, сам Город Солнца можно рассматривать как систему мест для запоминания[1145]. Город как мнемоническую систему можно сопоставить и противопоставить системам Бруно. В трактате «Испанская монархия» Кампанелла предлагает составить карту созвездий, поместив государей австрийского дома на небеса, причем карта эта будет служить и как система мест для запоминания:

> Пусть он (монарх) отправит знающих свое дело астрологов за границу, в Новый Свет: там они смогут составить перечень и описание всех новых звезд, находящихся в том полушарии — от антарктического полюса до тропика Козерога, смогут описать Святой Крест, очертания которого видны у того полюса, а у самого полюса они смогут поместить изображения Карла V и других государей австрийской династии, следуя в том примеру греков и египтян, которые поместили в небесах изображения своих государей и героев. Таким образом можно будет выучить одновременно и астрологию, и систему мест для запоминания…[1146]

Это было написано Кампанеллой в период симпатий к испанской монархии и похоже на инструкцию по изготовлению небесного глобуса, предназначенного для магических действий в пользу австрийского дома, посредством помещения представителей этого дома на небеса; в то же время глобус должен был представлять собой мнемоническую систему. Если мы сможем разъяснить эту систему и включить ее в общий контекст истории мнемонического искусства и его применения в ренессансной герметической магии, мы лучше поймем «Изгнание торжествующего зверя» — небесный глобус, сделанный в интересах Генриха III и, возможно, Елизаветы, который нужно спроецировать внутрь человеческой души и который имеет определенное отношение к мнемоническим системам Бруно.

Итак, практически во всех отношениях Бруно и Кампанелла выглядят близкими родственниками; у них разные темпераменты и характеры, но их жизненные пути повторяют друг друга — с некоторыми вариациями и различными финалами. Они ворвались в мир — один на двадцать лет позже другого, — движимые колоссальной силы импульсом: религиозным герметизмом в его

крайней магической форме. Двадцатилетняя разница в возрасте очень важна: она означает, что если жизнь Бруно пришлась на период герметического «крещендо», когда герметизм служил основой господствующей философии и глубоко проник в религиозную проблематику эпохи, то Кампанелла жил в период, когда влияние герметизма шло на убыль. Во время тюремного заключения Кампанеллы герметические сочинения наконец получили правильную датировку. Глубокая древность Гермеса Трисмегиста была фундаментом, на котором покоилось все огромное здание ренессансной герметики — со всеми его ответвлениями в магию и религию. Когда этот фундамент разрушила критика текста, здание стало рушиться. С точки зрения новой — картезианской — философии анимистические философские системы Возрождения, основанные на герметизме, были совершенно устаревшим подходом к миру. В результате великих достижений XVII века магию сменила наука.

Когда Кампанелла приехал в Париж, теплый прием, оказанный ему знатью и двором, объяснялся, возможно, тем, что его культ французской монархии соответствовал амбициям Ришелье и его антигабсбургской политике. Но и старый образ мышления еще не исчез, и многие французские ученые заинтересовались Кампанеллой в силу приобретенной им к тому времени репутации. Его книги, вне всякого сомнения, вызвали большой интерес и, возможно, реанимировали атмосферу Возрождения.

Но для тех, за кем было будущее, для тех, кто открывал новую эпоху, — для Мерсенна, Декарта и их круга — Кампанелла не значил ничего. В письме Мерсенна Пейреску, настойчиво рекомендовавшему ему Кампанеллу, есть такие слова: «Я видел почтенного отца Кампанеллу в течение трех часов и во второй раз. *Я* понял, что в науках он ничему не может нас научить. Мне говорили, что он очень сведущ в музыке, но, задав ему несколько вопросов, я обнаружил, что он не знает даже, что такое октава. Впрочем, у него отменная память и живое воображение»[1147]. Последнее замечание — дань вежливости, — возможно, даже более убийственно, чем остальные. Мерсенн спрашивал в письме Декарта, не хочет ли он, чтобы Кампанелла приехал в Голландию повидаться с ним. Но великий муж ответил, что он достаточно знает о Кампанелле и потому не имеет ни малейшего желания с ним встречаться[1148]. Как замечает Ленобль,

«времена изменились»; мы уже в современном мире, и, хотя Кампанелла был принят при дворе с триумфом и составлял гороскопы великих личностей, ученый мир эти грезы отверг.

На заре нового мира мечта об универсальной религии, где наука в виде «естественной магии» оказалась бы неразрывно связана с религией в виде «божественной магии», — эта мечта была очевидно обречена на умирание. Эта мечта, всегда сомнительная с точки зрения христианской ортодоксии, обрела силу лишь потому, что была созвучна господствовавшим в эпоху Ренессанса философским системам. Тот факт, что Кампанелла, так поздно взявшись за ее оживление, достиг все же значительного успеха, свидетельствует о прочности плацдарма, отвоеванного Гермесом Трисмегистом в области религии. Но теперь наука и философия, объединившись с ортодоксией, изгонят Гермеса из Церкви; великая кампания Мерсенна против магии была в то же время кампанией против естественной теологии.

Опоздав с рождением на двадцать лет, Кампанелла в Париже кажется мастодонтом, живым представителем почти вымершей породы — породы ренессансных магов. Неукротимая энергия этого человека, не покидавшая его даже в самых ужасающих обстоятельствах, свидетельствует о том, сколько сил давала ренессансному магу его естественная религия. Закончим же эту главу одним из сонетов, написанных Кампанеллой в неаполитанской тюрьме.

Способ философствования

Мир — это книга, куда Вечный Смысл
вписал собственные стихи, и это живой храм,
где, изобразив свои деяния и свой образец,
он украсил живыми статуями верх и низ;
чтобы здесь всякий дух мог читать и созерцать
Искусство и Замысел, дабы не стать нечестивцем,
и мог сказать: Я объемлю всю вселенную,
созерцая Бога внутри всех вещей.
Но мы, прилепившись душой к мертвым книгам и храмам,
скопированным с натуры со множеством ошибок,
предпочитаем их великому учителю.
Боль, раздоры, невежество, муки и горе
Пусть откроют тебе твое падение:
Ради Бога, обратимся к оригиналу![1149]

Глава XXI

После того, как Гермес Трисмегист был датирован

Бывают открытия, которые, имея первостепенное значение для истории человеческой мысли, проходят тем не менее почти незамеченными. Никто не говорит ни об эре «до Казобона», ни об эре «после Казобона», хотя датировка герметических трактатов, обнародованная Исааком Казобоном в 1614 году и показавшая, что герметические тексты были написаны не древнеегипетским жрецом, а автором христианской эпохи, оказалась водоразделом между Возрождением и Новым временем. Это открытие одним ударом обрушило стройное здание ренессансного неоплатонизма, в основе которого находился культ «древних богословов» с Гермесом Трисмегистом во главе. Оно лишило какой бы то ни было основы позицию ренессансного мага и ренессансной магии, укорененную в герметико-кабалистической традиции, в древней «египетской» философии и кабале. Оно не оставило камня на камне даже в немагическом направлении христианской герметики XVI века. Оно перевернуло с ног на голову построения радикальных герметиков — таких, как Джордано Бруно: его призывы вернуться к самой лучшей философии и самой лучшей магической религии «египетского», доиудейского и дохристианского образца потеряли какой бы то ни было смысл в свете того факта, что сочинения древнего и святого египетского автора были созданы не только после Моисея, но и значительно позже земной жизни Христа. Это открытие лишило рационального зерна все попытки построения естественной теологии на базе герметики, т. е. идею, на которую возлагал столь большие надежды Кампанелла.

Бомба, заложенная Казобоном, взорвалась не сразу: многие не обратили внимания на его открытие и продолжали упрямо цепляться за старые идеи. Однако, хотя в XVII веке действовали и другие разрушительные для ренессансных традиций факторы, открытие Казобона следует, на мой взгляд, признать одним из важнейших

событии, способствовавших освобождению мыслителей XVII века от магии[1150].

Исаак Казобон[1151] родился в 1559 году в Женеве в протестантской семье. Обладая глубокими знаниями во всех областях классического образования и в церковной истории, он стал одним из самых блестящих ученых-грецистов своего времени. Его друг Иосиф Скалигер считал его самым образованным человеком в Европе. В 1610 году он был приглашен в Англию, где Иаков I предложил ему составить критический комментарий к «Церковным Анналам» («Annales Ecclesiastici») Барония. Именно в этом комментарии он опроверг легенду о седой древности герметических трактатов. Казобон умер в 1614 году и похоронен в Вестминстерском аббатстве.

Двенадцать огромных томов «Церковных Анналов» Цезаря Барония вышли в 1588–1607 годах и представляют собой ответ Контрреформации на протестантскую трактовку церковной истории[1152]. С неподдельным энтузиазмом и полным отсутствием критического подхода Бароний использовал все старинные романтические легенды и древние источники. Языческим пророчествам о пришествии Христа он отвел в первом томе большой раздел, основанный на трудах Лактанция, которые он цитирует в маргиналиях. Языческими пророками были, утверждает он, следуя Лактанцию, Меркурий Трисмегист, Гидасп и Сивиллы[1153]. Это, собственно, все, что сказано у него о Трисмегисте. Однако упоминание о нем вместе с сивиллами и со ссылкой на Лактанция подразумевает всю систему истолкования герметических трактатов как языческого пророчества о пришествии Христа. Совершенно очевидно, что именно так Казобон это и расценил, поскольку он предпринял развернутую атаку на аутентичность и древность как оракулов сивилл, так и герметических текстов.

Труд Казобона носит несколько отпугивающее название «Шестнадцать опытов о вещах священных и церковных» («De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI»). В нем проводится скрупулезный разбор первой половины первого тома текста Барония с подробным указанием всех ошибок. Казобон хотел разобрать таким образом все двенадцать томов, но смерть не дала ему закончить задуманное. Анализируя то место у Барония, где он говорит о

языческих пророках, Казобон выражает глубокое недоверие к подлинности их сочинений[1154]. Ни у Платона, ни у Аристотеля, ни у какого-либо другого знаменитого языческого автора, говорит Казобон, нет ни единого упоминания о Гермесе Трисмегисте или об оракулах сивилл[1155]. По предположению Казобона, их сочинения были фальсифицированы в раннехристианскую эпоху с целью приспособить новую доктрину ко вкусам язычников[1156]. Трактаты, приписываемые Трисмегисту, утверждает он, принадлежат на самом деле христианским и полухристианским авторам, и, хотя цели фальсификации были благими, она все же отвратительна, как всякая ложь. Он допускает возможность существования в глубокой древности реального человека по имени Гермес Трисмегист[1157], но автором приписываемых ему трудов он быть не мог. В них нет ничего от древнеегипетских учений, они составлены отчасти по произведениям Платона и платоников, отчасти — по христианским священным книгам[1158]. В «Поймандре» можно найти отголоски трудов Платона, особенно «Тимея», Книги Бытия, Евангелия от Иоанна[1159]. «Власти» в Герметическом своде XIII напоминают «Послание к римлянам» апостола Павла[1160]. Многие гимны взяты из древних литургий, особенно из литургий св. Иоанна Дамаскина, или из псалмов[1161]. Идеи трактатов о «возрождении» взяты из сочинений св. Павла, Юстина Мученика, Кирилла, Григория Назианзина и других[1162].

Опровергая бытующее мнение о глубокой древности герметических трактатов, Казобон выдвигает в качестве основных такие аргументы: в трактатах упоминаются Фидий и Пифийские игры; в них цитируются многие позднегреческие авторы; и наконец, против их древности свидетельствует их стиль, носящий черты не архаической, а позднегреческой традиции и основанный на соответствующем словаре[1163]. А посему, — резюмирует Казобон свой пространный и подробный анализ, — в высшей степени ошибочным было бы говорить, что эти труды написаны древнеегипетским автором Гермесом Трисмегистом или являют собой перевод его писаний[1164].

Тот экземпляр «Герметики», которым пользовался Казобон для своих сокрушительных разоблачений — с его подписью на титульном листе и множеством рукописных заметок на полях, хранится в

Британском музее. Это греческий текст, изданный в Париже Тюрнебом в 1554 году[1165] вместе с латинским переводом первых четырнадцати трактатов из Герметического свода, принадлежащим Фичино, и переводом «Определений», принадлежащим Лаццарелли. Держа в руках эту небольшую книгу, с некоторым трепетом осознаешь, что в ней заключена смерть ренессансного Гермеса Трисмегиста — вымышленного египетского жреца, который, в качестве главы «древних богословов», оказывал столь сильное и продолжительное влияние на историю культуры.

Доверчивый Бароний, не занимавшийся греческой филологией, повторяет старую теорию Лактанция о языческом пророчестве — теорию, которая, как мы видели, сыграла столь значительную роль в христианизации Гермеса Трисмегиста. Заявление Казобона о том, что герметические трактаты представляют собой христианскую фальсификацию, показывает, сколь велика была инерция их христианской интерпретации. Христианское влияние на эти трактаты представлялось ему столь очевидным, что он находит нужным дать ему объяснение и выдвигает гипотезу о том, что эти сочинения суть христианская фальсификация, — гипотезу, которая, возможно, косвенным образом возлагает ответственность за распространение этой мистификации на Лактанция, хотя Казобон нигде прямо не говорит об этом. В начале нашего исследования мы видели, что предлагавшаяся Лактанцием трактовка Гермеса — наряду с сивиллами — как языческого пророка сыграла значительную роль в утверждении его влияния. Ну а теперь, когда Гермеса повергла в прах современная критика текста, именно построения Лактанция, воспроизведенные Баронием, стали местом его крушения. И здесь нельзя не удивиться тому, как поздно герметические тексты стали предметом критического анализа. Текстологический инструментарий, который Казобон применил для датировки, — комплексный анализ содержания и стиля — был разработан давным-давно гуманистами-латинистами и успешно применялся для датировки произведений латинских авторов. Но нужно было пройти всему XVI веку, узнавшему самые невероятные следствия из неверной датировки герметических сочинений, чтобы появился Казобон, применивший этот давно опробованный инструментарий к датировке текста Герметического свода. Греческого текста «Асклепия» не существовало. Тем не менее «Асклепий»,

который в эпоху Возрождения всегда был тесно связан с Герметическим сводом, поскольку приписывался тому же древнеегипетскому автору, тоже, естественно, утратил свой статус, а значит, исчезла и главная опора для оправдания магии, имевшаяся у Фичино и его последователей.

Разумеется, к развенчанию Гермеса Трисмегиста в скрупулезном критическом анализе истории Барония, проделанном Казобоном, пренебрежительно или равнодушно отнеслись те, кто, хотя и жили в XVII столетии, когда возникали совершенно новые течения мысли, по-прежнему упрямо цеплялись за традиции Возрождения.

Первой и самой значительной фигурой среди таких стародумов следует считать Кампанеллу. Бруно был сожжен за четырнадцать лет до выхода в свет разоблачительного труда Казобона; Кампанелла был в это время в тюрьме, и все свои последующие кампании он проводил, об открытии Казобона не зная. Таким людям, как Бруно и Кампанелла, новый критический подход к священным древним текстам «древнего богословия» показался бы совершенно немыслимым. Оба они принадлежали к абсолютно негуманистической традиции, в которой «Гермес» и «платоники» оказывались привиты к средневековью без малейшего участия гуманистической филологии. Можно не сомневаться, что если бы Бруно был еще жив в начале XVII века, то, как бы ни отличалась его деятельность от деятельности позднего Кампанеллы, он, как и Кампанелла, не утратил бы веры в глубочайшую древность Гермеса Трисмегиста.

Впрочем, в этом отношении Кампанелла и дух Бруно не были одиноки в XVII веке. Ренессансный неоплатонизм умирал медленно и в самых различных формах сосуществовал с новой философией и новой наукой. Если одни мыслители — такие, как Марен Мерсенн, — активно боролись против ренессансного анимизма и магических концепций, чтобы расчистить путь новым временам, используя при этом новую датировку герметических трактатов как оружие в борьбе, то в то же самое время другие — такие, как Роберт Фладд и Афанасий Кирхер, — свято блюли ренессансный пиетет перед Гермесом Трисмегистом, не обращая на Казобона никакого внимания. Были и такие, кто, хотя и в большой степени продолжая ренессансный платонизм, все же обратил внимание на открытие Казобона.

Эту главу я собираюсь посвятить Фладду, розенкрейцерам и Кирхеру как характерным представителям ренессансного подхода к Гермесу Трисмегисту в постказобонову эру; а также Мору и Кадворту как платоникам ренессансного типа, чье отношение к герметическим текстам очень изменилось под влиянием открытия Казобона.

Реакционные герметики: Роберт Фладд

Том Казобона, содержавший его критический анализ герметического корпуса, вышел в свет в Англии в 1614 году с посвящением Иакову I. Через три года англичанин Роберт Фладд посвятил тому же монарху первый том своего сочинения «История… обоих миров» («Utriusque cosmi… historia»), изданный в Германии[1166]. Едва ли можно вообразить более резкий контраст между двумя сочинениями, изданными с разницей всего в несколько лет и посвященными одному и тому же королю Англии. Казобон, применив инструментарий гуманистической учености к критике греческих текстов, убедительно опроверг раннюю датировку герметических трактатов и показал, что параллели между этими сочинениями и Ветхим и Новым заветом, трудами Платона и платоников объясняются заимствованиями более поздних авторов из авторов более древних. Фладд, полностью игнорируя новую датировку как в этой, так и в других своих — весьма многочисленных — книгах[1167], живет в том мире, где появление Казобона попросту невозможно: в мире религиозной герметики с ее глубоким преклонением перед Гермесом Трисмегистом — древнеегипетским автором, чьи священные писания практически канонизированы. Снова и снова Фладд цитирует высказывания непогрешимого Гермеса, обладающие в его глазах равным весом с цитатами из Книги Бытия или Евангелия от Иоанна и либо содержащие те же религиозные истины, либо выражающие взгляды «древнего богослова», жившего задолго до Платона и платоников и давшего богатый материал для их учений.

Едва ли будет преувеличением сказать, что практически на каждой странице сочинений Фладда найдется цитата из фичиновского латинского перевода Герметического свода. Он часто обращается также к «Асклепию» и другим герметическим сочинениям, но главная

его опора — фичиновский «Поймандр». Сравнения цитат Фладда с текстом Фичино позволяют предположить, что Фладд знал этот текст наизусть и цитировал по памяти — всегда достаточно близко к оригиналу, хотя порой и несколько вольно. Он также цитирует некоторые из фичиновских комментариев, усвоив из них и из последующей христианско-герметической традиции тот подход, согласно которому доктрина Гермеса находилась в согласии с писаниями Моисея о сотворении мира и предвосхищала Троицу.

Подробно иллюстрировать эти положения было бы утомительно, и я решила воспользоваться в качестве примера обращением к читателю из первого тома «Истории… обоих миров». Фладд цитирует в нем «Трисмегиста, самого божественного из всех философов, близкого к Моисею», сказавшего в своем «Поймандре», что человеку дарованы силы Семи Управителей (пассаж цитируется по фичиновской латинской версии), благодаря которым человек способен не только познать природу светил и их влияние на ход дольних вещей, но и взойти на высочайшие высоты и понять всю истину. Человеческий ум (mens) был сотворен из жизни и света, по образу Божиему, и, познав себя, человек уподобляется Богу (вновь цитата из латинского перевода Фичино)[1168]. Итак, именно на основе герметического представления о человеке-маге[1169] Фладд выстраивает в своей «Истории… обоих миров» теорию двух миров — макрокосма и микрокосма.

Его рассказ о сотворении мира, открывающий первый том и снабженный прекрасными иллюстрациями де Бри, основан на обычном сопоставлении герметического «Поймандра» с Книгой Бытия, сопровождаемом многочисленными цитатами из обоих произведений. Более поздняя работа, «Философия Моисея» («Philosophia Moysaica»)[1170], также представляет собой коллаж из учений Моисея и Гермеса; иероглифы на титульном листе этого сочинения поясняются на соседней странице разворота следующим текстом: «Tenebrae fuerunt super faciem abyssi. Genesis I. Et Hermes, Erat umbra infinita in abysso, aqua autem amp; Spiritus tenuis in abysso inerant» [«Тьма была над лицом бездны. Книга Бытия I. И Гермес: Была в бездне безграничная тьма, а вода и тонкий Дух были в бездне»]. Фладд считает Гермеса египетским Моисеем и чуть ли не христианским тринитаристом — совершенно в духе Возрождения.

Подобно Пико делла Мирандола, на которого он постоянно и почтительно ссылается[1171], Фладд к герметике фичиновского типа, буквально пронизывающей все его сочинения, добавляет кабалу. Я не могу здесь вдаваться в вопрос о том, насколько сведущ был Фладд в кабале или в еврейском языке. Говоря, что он добавляет кабалу к фичиновской герметике, я имею в виду, что в космологической системе Фладда над сферами элементов и сферами планет помещаются, как у Фичино, ангельские чины Псевдо-Дионисия, отождествляемые или приведенные в соответствие с кабалистическими сефирот. Это та самая схема, которая получилась у Пико в результате присоединения кабалы к магии, и в одной из предыдущих глав[1172] я приводила в качестве примера иллюстрации из трактата Фладда. Схема изложена и проанализирована в тексте первого тома «Истории… обоих миров», в главах о демонах и ангелах, где ангельские чины Псевдо-Дионисия сопоставляются со звездными демонами, или ангелами[1173]. В трактате «О философии Моисея», в главе о сефирот, где Фладд опирается на сочинение Рейхлина «О кабалистическом искусстве» («De arte cabalistica»), он соотносит сефирот с чинами Псевдо-Дионисия[1174].

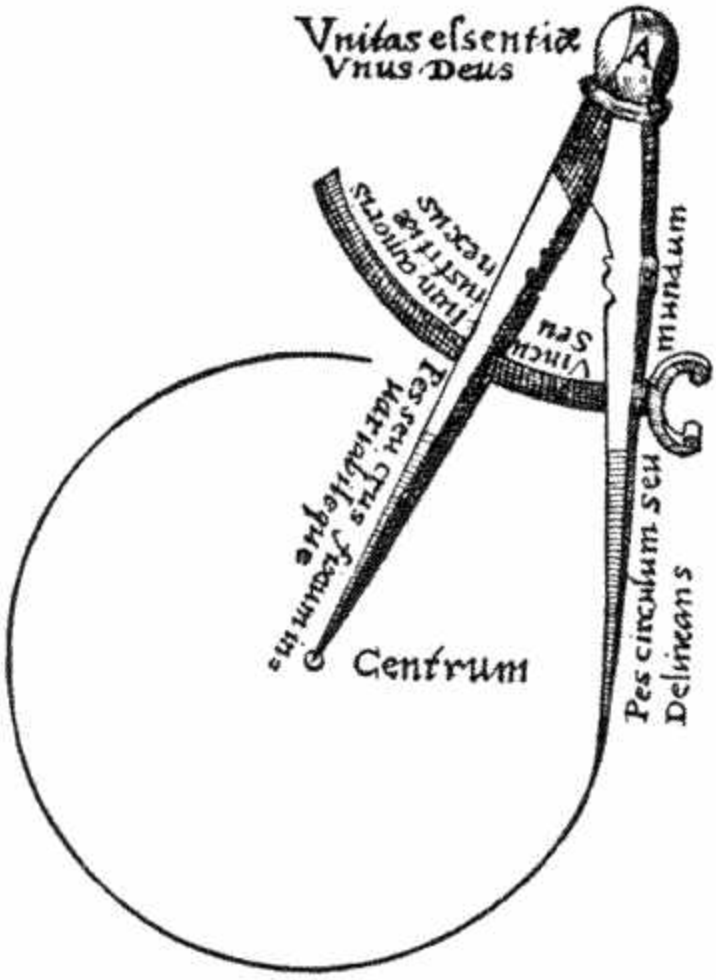
Итак, Фладд действует внутри той самой системы, в которой ренессансный маг имел дело с магией и кабалой, — системы, условно привязанной к христианству благодаря тому факту, что в ней фигурировали христианские ангельские чины. Был ли Фладд «оператором», т. е. занимался ли он практической магией? На мой взгляд, его многочисленные цитаты из труда Агриппы «О тайной философии» не оставляют в том никаких сомнений. Мерсенн безусловно придерживался этой точки зрения и сурово осуждал его как мага-практика[1175].

Единственная цель, которую я ставила перед собой в этом очень кратком очерке взглядов Фладда, — определить их место в общем контексте излагаемой в этой книге истории. Это место, в общих чертах, представляется мне таким. Очень поздно — когда герметические трактаты уже были датированы и все ренессансное мировоззрение было готово уступить дорогу новым движениям XVII века, Фладд предпринимает попытку полной реставрации мировоззрения эпохи Возрождения. Он кажется современником то ли

волны мистического энтузиазма, вызванной некогда фичиновскими переводами герметических текстов, то ли слияния магии с кабалой, осуществленного Пико. Впрочем, это, конечно, преувеличение, поскольку его учение было подвержено и многим более поздним влияниям. К примеру, Фладд знаком с руководством по ренессансной магии, составленным Агриппой. Кроме того, я склонна полагать, что ему были известны традиции религиозной герметики XVI века — герметики чисто мистического типа, свободной от магии, такой, например, как герметика Фуа де Кандаля. Фладд твердо верит, что герметические сочинения — это канонические книги, равноценные Писанию, и энтузиазм его не знает границ. Создавая свои сочинения в Англии XVII века, он — будто механизм замедленного действия — выражает в них религиозно-герметическую систему XVI века в ее наиболее сконцентрированном виде.

Даты жизни Фладда (1574–1637) почти совпадают с годами жизни Кампанеллы (1568–1639). Обоих можно охарактеризовать как представителей позднего религиозного герметизма, но происходят они из разных традиций. Кампанелла принадлежал к оригинальной итальянской традиции, которая продолжала жить и развиваться. Акцентируя внимание не на кабале, а на натурализме герметического культа, Бруно и Кампанелла в определенной степени преобразили традиции Возрождения. По сравнению с ними Фладд — реакционер, застрявший у самых истоков, у Фичино и Пико. Кроме того, Фладд не прошел той доминиканской выучки, которая сделала двух магов-доминиканцев столь грозными и значительными — в роли как философов, так и миссионеров. Тем не менее есть вопросы, для прояснения которых исследователь трудов Фладда может с пользой для себя сравнить их с сочинениями Кампанеллы и Бруно. Сочинение Кампанеллы «О святой Монотриаде» («De Sancta Monotriade») основано на том типе герметического тринитаризма, который использует Фладд, хотя эта книга едва ли могла оказать на него непосредственное влияние, поскольку «Теология» Кампанеллы, одну из частей которой представляет собой эта книга, так и не была издана. Сравнение взглядов Фладда и Бруно может оказаться еще более продуктивным. Как уже отмечалось[1176], хотя воззрения Фладда, безусловно, отличаются от взглядов Бруно — последний избегал тринитаризма, да и вообще позиции этих мыслителей сильно

разнятся, — тем не менее некоторые положения Фладда представляются очень близкими утверждениям Бруно. На мой взгляд, по меньшей мере с одним трактатом Бруно, «О составлении образов», Фладд был бесспорно знаком, поскольку он использован в мнемонической системе Фладда[1177], которая, в свою очередь, бросает свет на этот трактат Бруно. Возможно, Фладд видел и некоторые магические схемы Бруно, прежде всего — схемы его латинских поэм. Мистическую интерпретацию циркуля, предлагаемую Фладдом (илл. 16а)[1178], тоже можно было бы рассмотреть в связи с загадочной полемикой Бруно и Фабрицио Морденте.



16а. Мистический циркуль. Из книги Роберта Фладда «История… обоих миров», II (I), с. 28.

В своих ранних работах Фладд выступает как ученик розенкрейцеров, мистической секты, или тайного общества, или группы, возникшей, видимо, в Германии, скорее всего, в лютеранских кругах. Свидетельства о взглядах розенкрейцеров обескураживающе туманны, и нет никаких достоверных доказательств тому, что они были объединены в организованную секту. Розенкрейцеры выражают собой характерную для XVII века тенденцию ренессансного герметизма и других оккультных направлений к уходу в подполье. То, что раньше было мировоззрением, определявшим господствующие философские направления, теперь стало занятием тайных обществ и узких кружков[1179].

Связь с розенкрейцерами помещает Фладда в поле этих тенденций. Его поздняя реставрация мировоззрения ренессансного мага появляется в то время, когда ренессансный маг — вытесненный господствующим течением мысли XVII века с высот, завоеванных для него Фичино и Пико, — уходит в подполье и становится чем-то вроде розенкрейцера.

Реакционные герметики: розенкрейцеры

Поскольку задача тайного общества — быть тайным, не так-то просто раскрыть секреты розенкрейцеров. Даже манифесты, явно имеющие к ним отношение, написаны сокровенным и таинственным языком. Ничего не известно об их организации или хотя бы о том, была ли у них вообще организация, объединялись ли они в секту[1180]. Однако когда Марен Мерсенн, относившийся к ним с острой антипатией, говорит в одном из своих трудов, что он питает вражду «aux magiciens et aux charlatans qu’on appelle Frures de la Rose-Croix, lesquels se vantent d’entendre Trismegiste et tous les cabalistes de l’Antiquite» [«к магам и шарлатанам, которых зовут Братья Розы-Креста, и которые хвалятся, что понимают Трисмегиста и всех кабалистов древности»][1181], этого достаточно, чтобы сделать вывод, что они тем или иным образом принадлежали к герметико-кабалистической традиции.

Первым документом, посвященным тайне розенкрейцеров, считается манифест, изданный в 1614 году в Касселе[1182]. Эта необычная публикация поделена на две странно неравноценные части.

«Всеобщее преобразование» есть не что иное, как перевод на немецкий язык 77-й главы «Парнасских ведомостей» Траяно Боккалини. «Fama Fraternitas» представляет собой манифест розенкрейцеров.

Я уже упоминала сочинение Боккалини «Парнасские ведомости» в главе XIX, предположив, что в этой сатире, принадлежащей перу венецианского либерала, горячего поклонника Генриха Наваррского и непримиримого противника испанцев, сатире в мифологических декорациях с Аполлоном в центре, — есть отзвуки «Изгнания…» Джордано Бруно. Боккалини вполне мог быть знаком с этим произведением, поскольку книги Бруно распространялись в Венеции[1183]. В сочинении Боккалини, изданном в Венеции в 1612–1613 годах, проводится профранцузская антииспанская либеральная линия; на сюжет наброшено лишь прозрачное мифологическое покрывало — акция очень смелая в итальянской политической ситуации того времени. Автор был другом Галилея и принадлежал к венецианско-падуанской либеральной группе. Когда в 1613 году он неожиданно умер, ходили слухи об убийстве или отравлении, хотя доказательств, судя по всему, не было[1184].

Глава из книги Боккалини, избранная немецкими розенкрейцерами для перевода на немецкий язык и предваряющая их первый манифест, называется «Всеобщее преобразование мира, провозглашенное семью греческими мудрецами и другими учеными людьми по распоряжению Аполлона»[1185]. Век пришел в такое ужасное состояние, что многие совершают самоубийство. Аполлон приказывает провести Всеобщее преобразование, которое поручает семи греческим мудрецам. Мудрецы произносят речи, высказывая свое мнение о том, что должно делать. Фалес считает, что все современные беды происходят от лицемерия и притворства. Он рекомендует проделать оконце в груди каждого человека и вложить в него искренность. Идея нравится Аполлону, и он отдает распоряжение проделать такие оконца. Но когда хирурги берут в руки необходимые инструменты, некоторые из ученых людей указывают на неловкость положения правителей, если всякий сможет заглянуть к ним в грудь. План отвергается. По мнению Солона,

> в столь плачевное состояние повергла нашу эпоху жестокосердная ненависть и злобная зависть, правящие в наши дни

людьми. Стало быть, единственное, что может избавить нас от напастей, — это вернуть человечеству милосердие, взаимную привязанность и ту священную любовь к ближнему, которая была важнейшей Божией заповедью. Поэтому мы должны направить все наши знания и умения на искоренение причин для ненависти, царящей в наши дни в человеческих сердцах…[1186]

Солон полагает, что это можно сделать, поделив все земные блага так, чтобы каждому досталось поровну. Но прочие указали на множество неудобств, сопряженных с этим планом, и проект Солона был отвергнут. Блестящие идеи остальных мудрецов тоже были сочтены непрактичными, и в финале Век вновь наряжают в яркие одежды, чтобы скрыть его прогнивший остов, а реформаторы, отказавшись от великих планов всеобщего преобразования мира, берутся за регулирование цен на капусту, шпроты и тыкву.

Разительный контраст этому изощренному развенчанию иллюзий, этой горькой иронии утомленного жизнью венецианского либерала составляет «Fama Fratemitas» — розенкрейцерский манифест, следующий за немецким переводом отрывка из Боккалини. Второй столь же наивен и бессвязен, сколь первый умудрен и ясен. Мы узнаем, что братство Розового Креста было основано немцем Христианом Розенкрейцем, получившим образование в монастыре, а затем много путешествовавшим по миру, особенно на Востоке[1187]. Магия и кабала мудрецов, с которыми он встречался в Фесе, оказалась не вполне чистой, «но несмотря на это, он знал, как употребить ее во благо, и обрел еще лучшее основание для своей веры, находящееся в полном согласии со всеобщей мировой гармонией и удивительным образом запечатленное во всех периодах времени»[1188]. Он также пришел в восхищение, увидев, как ученые Феса сообщают друг другу свои открытия в области математики, физики и магии, и пожелал, чтобы маги, кабалисты, врачи и философы Германии сотрудничали между собой столь же тесно[1189]. Многие места манифеста «Fama» абсолютно не поддаются пониманию; нет сомнения, что это темнота умышленная. Мы встретим здесь загадочные «колеса» (rotae), своды, испещренные геометрическими схемами и тому подобное[1190]. Во владении братства находится несколько книг Парацельса[1191]. Среди правил, которые они согласились исполнять, были такие: никто не

должен заниматься никакой деятельностью, кроме лечения больных, причем бесплатного; у них не должно быть отличительного одеяния, но каждому должно следовать обычаям той страны, в которой он живет; слово R.C. должно стать их печатью и знаком; братство должно оставаться тайным в течение ста лет[1192].

Единственным связующим звеном между «Fama» и переводом из Боккалини, соединенными в одну книгу, оказывается ожидание розенкрейцерами всеобщего преобразования мира.

> Как бы то ни было, мы знаем, что через определенное время произойдет всеобщее преобразование всего — как божественных начал, так и человеческих — в соответствии с нашими чаяниями и ожиданиями других людей. Ибо надлежит, чтобы перед восходом Солнца появилась и излила свой свет Аврора, или некая ясность, божественный свет в небе[1193].

Ближе к началу «Fama» сообщается, что человек вот-вот «осознает свое собственное благородство и достоинство и поймет, почему его называют микрокосмом и сколь далеко в глубь природы простираются его знания»[1194].

Розенкрейцерское всеобщее преобразование мира представляется мистико-магическим движением, возможно, в чем-то подобным восходу солнца магических реформ, которое приветствовал Бруно. А если обратить внимание на его связь — через отрывок из Боккалини — с мировоззрением итальянских либералов, которое — в политической части — разделял и Бруно, то мы вернемся к гипотезе, о которой я говорила в одной из предыдущих глав[1195]. Не было ли какой-то связи между розенкрейцерами и сектой джорданистов, основателем которой в Германии будто бы был Бруно?

Факт помещения отрывка из Боккалини перед «Fama» исключительно любопытен. Розенкрейцер, считавшийся наставником Фладда, Михаэль Мейер, говорил, что нет никакой связи между этими двумя документами и что объединение «Всеобщего преобразования» Боккалини и «Fama» — чистая случайность[1196]. Это в высшей степени неправдоподобно и уж во всяком случае опровергается явной симпатией к Боккалини, явствующей из других произведений, связанных с розенкрейцерским движением[1197].

В Германии Бруно проповедовал грядущую магическую реформу, которую он связывал в политическом аспекте с Генрихом Наваррским. Убийство Генриха IV в 1610 году означало конец надежд, возлагавшихся на него либералами. В 1612–1613 годах Траяно Боккалини издал свои «Парнасские ведомости», полные панегириков и сетований о французском короле, ненависти к Испании, иронических нападок на ее педантизм и тиранию. В 1613 году Боккалини умер. В 1614 году немецкие розенкрейцеры издали свою «Fama» вместе с сочинением Боккалини о всеобщем преобразовании. Эта последовательность событий ничего не доказывает — она просто наводит на размышления.

Среди других розенкрейцерских изданий можно назвать «Исповедание братства» («Confessio Fraternitatis», Кассель, 1615) и «Химический брак Христиана Розенкрейца» («Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz», Страсбург, 1616). Последний трактат принадлежит, без сомнения, Иоганну Валентину Андреэ, лютеранскому пастору, который, возможно, был также автором перевода из Боккалини и других манифестов, хотя с уверенностью это утверждать нельзя[1198]. Похоже, что розенкрейцерство, возникшее в Германии в начале XVII века, имеет лютеранские корни: одно из предлагаемых объяснений розенкрейцеровской эмблемы — креста и розы — заключается в том, что это имитация эмблемы лютеранской[1199]. «Христиан Розенкрейц», основатель движения, — фигура, судя по всему, абсолютно мифическая; возможно, это имя тоже — аллюзия на Лютера. Но розенкрейцеры были лютеранами-магами, герметиками, кабалистами, особенно тяготевшими к алхимической символике, самые изощренные и загадочные примеры которой можно найти в «Химическом браке Христиана Розенкрейца»[1200].

Лютеранский оттенок розенкрейцерства не противоречит гипотезе о его связи с Бруно: мы знаем, что Бруно снискал благорасположение лютеран в Виттенберге, а в своем горячем обращении к университету предсказывал, что истина будет обретена в кругу лютеран[1201].

В эпилоге трактата «Высшее благо» («Summum bonum»), отражающего магические, кабалистические и алхимические воззрения розенкрейцеров, утверждается, что разделение христианства на католичество, лютеранство и кальвинизм не имеет под собой реальной

основы, о нем следует забыть, ибо христианство в конечном итоге едино и стремится к единой цели[1202]. Таким образом, в розенкрейцерстве мы имеем пережиток или продолжение примирительных и либеральных тенденций, составлявших характерную особенность религиозного герметизма XVI века. Эти тенденции Бруно воплощал в жизнь, путешествуя из страны в страну и обличая «педантизм» везде, где бы с ним ни столкнулся. Возможно, розенкрейцеры надеялись предотвратить Тридцатилетнюю войну средствами магии; возможно, приехав в Париж, надеялись увидеть там либерального французского короля[1203]. Если так, их постигло разочарование. Французская монархия находилась к тому времени под управлением Ришелье, способствовавшего разрушению Германии в Тридцатилетней войне.

Многое напоминает о Бруно в этом розенкрейцерском движении, но во многом оно исповедует различные с Бруно взгляды. Если считать Фладда выразителем их мировоззрения, его версия магии и кабалы не тождественна версии Бруно, как уже говорилось выше. У Бруно и христианское, и алхимическое начало выражено слабее, чем у Фладда и розенкрейцеров; система Фладда не гелиоцентрична[1204], в отличие от системы Бруно. Но, при всей неопределенности наших сведений о розенкрейцерах, в целом не будет ошибкой сказать, что розенкрейцеры и Фладд подхватывают идею реформы в герметическом контексте, столь характерную для Бруно.

Хотя мне неизвестны упоминания о Джордано Бруно в связи с розенкрейцерами, Томмазо Кампанелла в связи с ними упоминался — здесь связь представляется несомненной. Вспомним, что немецкий ученик Кампанеллы, Тобиас Адами, увез некоторые рукописи учителя в Германию и со временем издал их там[1205]. Между 1611 и 1613 годами он привез рукописи в Тюбинген, где жил Иоганн Валентин Андреэ, который — независимо от того, был ли он в самом деле автором розенкрейцеровских манифестов, — был, безусловно, связан с группой, из которой эти манифесты происходили. Не вызывает сомнения, что Андреэ познакомился с идеями Кампанеллы — не только путем, описанным выше, но и через другого немца, своего близкого друга Вензе, посетившего Кампанеллу в Неаполе в 1614 году. Вензе предложил назвать проектируемый Андреэ христианский союз

Городом Солнца; кроме того, изданный Андреэ труд об идеальной республике демонстрирует значительное влияние на него «Города Солнца» («Civitas Solis») Кампанеллы[1206]. То есть существовала бесспорная связь между Кампанеллой и розенкрейцерами — через немецких учеников Кампанеллы, посещавших его в тюрьме и увозивших некоторые из его трудов в Германию.

Констатация связи между Кампанеллой и представлениями розенкрейцеров о реформе не отменяет, по-моему, предположения об их связи с Бруно — скорее дополнительно подтверждает его. Если Бруно ранее посеял зерна своего учения в Германии, основав там группы «джорданистов», то тем самым была подготовлена почва для влияния Кампанеллы, поскольку, как мы показали в предыдущей главе, ранний Кампанелла и его калабрийское восстание стали непосредственным продолжением реформаторского движения Бруно.

Подводя итог этой сложной и темной проблеме, скажу, что розенкрейцеры в какой-то форме продолжают герметико-кабалистическую традицию Возрождения, тесно связанную с религиозными идеями. Если считать взгляды Фладда характерными для розенкрейцеров (в чем нельзя быть уверенным), то их магия и кабала были скорее возвращением к ренессансным истокам, сохранившимся, возможно, в лютеранских кругах Германии — например, в Виттенбергском университете с его острым интересом к такого рода предметам, — нежели выражением более поздних тенденций этой традиции, представленных Бруно и Кампанеллой. Однако отголоски реформаторской деятельности одного из этих миссионеров, Кампанеллы, безусловно, доходили до них. А возможно, им были известны и взгляды второго миссионера, Бруно, проповедовавшего свои идеи в Германии. Стало быть, можно предположить, что своими упованиями на всемирную реформу в герметическом контексте розенкрейцеры могут быть отчасти обязаны как Кампанелле, так и Бруно.

Есть ли связь между движением розенкрейцеров и возникновением масонства, или такой связи нет? Некоторые считают, что есть; другие полагают, что масонство происходит из мировоззрения, сходного в своих проявлениях с розенкрейцерством, но имеющего с ним разные непосредственные источники[1207].

Впервые масонство выступило в роли самостоятельного института в XVII веке в Англии. Игравший важную роль в раннем масонстве Элиас Эшмол пишет в дневнике, что был принят в масонскую ложу в Уоррингтоне в 1646 году[1208]. Конечно, в Англии существовали более ранние традиции и источники, на которые опирались Эшмол и его круг, но о них известно очень мало. Масоны заявляют, конечно, что их движение берет начало в гильдиях средневековых каменщиков, но этот вопрос окутан мраком.

Не может ли оказаться существенным тот факт, что Джордано Бруно проповедовал свои взгляды не только лютеранам в Германии, но и придворным в елизаветинской Англии? В одной из предыдущих глав я выдвигаю пробное, ни на что не претендующее предположение, что деятельность Бруно в Англии — его обращение к дореформационным социальным и мистическим идеям, ламентации по поводу разрушения больших аббатств и монастырей — могла бы иметь какое-то отношение к возникновению масонства[1209]. Бруно связывал свой герметизм с роялизмом, с рыцарским культом Елизаветы I, бытовавшим среди придворных кавалеров. Взгляды первого известного нам масона, Эшмола, не противоречат идее о том, что он оказался в сфере влияния придворных кругов елизаветинской эпохи. Эшмол был убежденным роялистом и проявлял большой интерес к истории рыцарства. То, что влияние Бруно было еще сильно в придворных кругах, показывают «Небеса Британии» («Coelum Britannicum») — сочинение, написанное при дворе лишь за двенадцать лет до того, как Эшмол стал масоном. Не кажется невероятным предположение, что влияние перенесенных в Англию розенкрейцерских идей на Фладда, Вогана и Эшмола могло пересечься с более ранней придворной тенденцией, возможно подвергшейся влиянию Бруно, в результате чего возникло масонство.

В любом случае новое понимание природы влияния идей Бруно в Англии и в Германии делает его ключевой фигурой для исследования импульсов, загнавших ренессансный герметизм в подполье, в рамки эзотерических обществ.

Считается, что в «Волшебной флейте» Моцарта отражены некоторые идеи масонства. Если это так, то, возможно, опера переводит на язык поэтической и музыкальной образности темы благой египетской религии, мистерий Изиды и Озириса, в которые

посвящены достойные, магической атмосферы, помогающей человеческим душам найти путь к герметико-египетскому спасению[1210]. Имя верховного жреца «Зарастро» отражает в таком случае идею о тождестве Зороастра и Гермеса Трисмегиста, которую мы встречаем в ренессансных генеалогиях мудрости.

Реакционные герметики: Афанасий Кирхер

Оставим эти запутанные вопросы, касающиеся «confraternite ed associazioni variamente caratterizzate» [«разнохарактерных братств и объединений»], как назвал Э. Гарэн[1211] те формы, которые принял герметизм после того, как «Гермес Трисмегист» был датирован, — и перейдем к обширному массиву изданий, где, как и в книгах Роберта Фладда, датировка Гермеса Трисмегиста абсолютно игнорируется, а ренессансный герметико-кабалистический синтез продолжает покоиться на незыблемой основе.

> *Тебе принадлежит слава Трисмегиста,*
> *непогрешимого Гермеса; ты превзошел*
> *его тройное величие…*

Эти стихи адресованы иезуиту Афанасию Кирхеру и принадлежат перу его английского почитателя. Эти слова предпосланы его громадному труду по иероглифике, «Эдип Египетский» («Oedipus Aegyptiacus»)[1212], изданному в 1652 г. Они дают представление о природе его репутации и готовят нас к бесчисленным цитатам из фичиновского «Поймандра» и из «Асклепия» — цитатам, которыми нашпигованы громадные тома. Кирхер относит Гермеса Трисмегиста ко времени Авраама[1213] и подразумевает, не оговаривая этого специально, что именно он был автором всех трудов, приписываемых ему. Он предвосхитил Троицу, и, хотя он не дал ей отчетливого определения, все же нельзя отрицать, что он первым заговорил о ней, и сделал это лучше, чем все последующие язычники[1214].

Великой страстью Кирхера были египетские иероглифы[1215] и их значения. Он продолжает ренессансную традицию интерпретации иероглифов как символов, содержащих скрытые божественные

истины; своим колоссальным трудом и псевдоархеологическими изысканиями он углубляет эту традицию. Эти титанические усилия, в которых последним цветом расцвела ренессансная иероглифика, были предприняты столь поздно, что почти мгновенно им пришлось уступить место открытию истинной природы иероглифов[1216]. Чтобы интерпретировать иероглифы в ренессансном ключе, совершенно необходима вера в Гермеса Трисмегиста как древнеегипетского жреца: ведь именно его мудрость, мудрость герметических трактатов, была зашифрована в иероглифах и образах египетских богов. У Кирхера есть интересные страницы, где он недвусмысленно соотносит дефиниции Бога из Герметического свода с египетскими символами. Так, процитировав начало Герметического свода IV, где говорится о боге как творце, пребывающем в мире, который есть в некотором смысле его тело, а также приведя цитату из Герметического свода V, тоже посвященную богу, незримо присутствующему в мире, он разражается восторженными — в обычной для религиозного герметика экзальтированной манере — восклицаниями: ни один христианин и ни один богослов не сумел сказать о Боге более глубокие слова, чем эти. А затем он добавляет, что все это скрыто и в иероглифах[1217]. Обе цитаты взяты из фичиновского латинского перевода[1218], которым, без сомнения, подобным же образом пользовались иероглифисты Возрождения. Ренессансная иероглифическая традиция с ее интерпретацией иероглифов как истин о Боге и мире служила каналом, через который на протяжении всей этой эпохи распространялась герметическая религия космоса, и своего — очень позднего — апогея эта традиция достигает в трудах Афанасия Кирхера. В конце «Эдипа Египетского», в финальной вспышке герметизма, Кирхер излагает свое кредо, вдохновившее его на труд по иероглифике.

> Гермес Трисмегист, египтянин, первым создавший иероглифы и ставший таким образом началом и прародителем всей египетской теологии и философии, был первым и самым древним из египтян, высказавшим верное суждение о божественных вещах; он навеки запечатлел свои мысли на неразрушимых камнях и огромных скалах. Отсюда Орфей, Музей, Лин, Пифагор, Платон, Евдокс, Парменид, Мелисс, Гомер, Еврипид и другие почерпнули истины о

Боге и божественных вещах… И этот Трисмегист был первым, кто в своих сочинениях «Поймандр» и «Асклепий» сказал, что Бог есть Одно и что Он есть Благо, остальные философы следовали ему[1219].

Итак, и иероглифы, и герметические сочинения — все это творения Гермеса Трисмегиста, содержащие одни и те же положения о божественных вещах. Им следовали затем все поэты и философы древности. В свете этой безоговорочной веры Кирхер интерпретирует все египетские монументы и обелиски: на них в иероглифах даны истины фичиновского герметизма.

Кирхер уделяет большое внимание Озирису и Изиде, главным богам Египта. Рассуждая об их значении, он говорит:

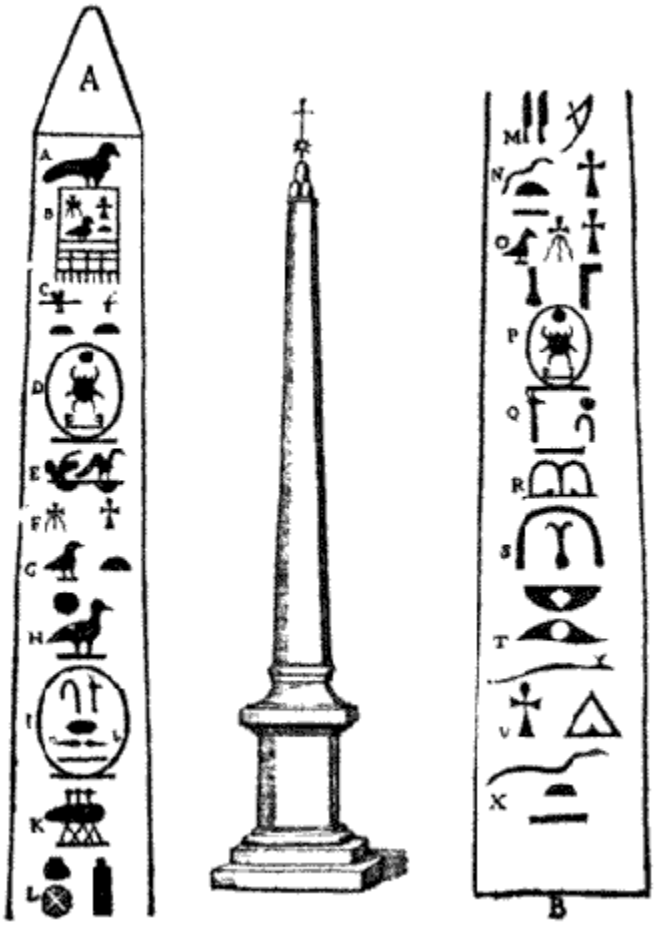
> Божественный Дионисий свидетельствует, что все тварные вещи суть не что иное, как зеркала, отражающие для нас лучи божественной мудрости. Вот и египетские мудрецы утверждают, будто Озирис, передав заботы обо всем Изиде, сделался невидимым и растворился в мире. Что это может означать кроме того, что сила невидимого Бога проницает все творение?[1220]

Здесь «египетское» божественное присутствие в сочетании со световой мистикой Псевдо-Дионисия создает обостренное ощущение «божественного в вещах», столь характерное для ренессансного герметизма. Кирхер усматривает в фигурах Изиды и Озириса ту идею, которую, говоря о философах Возрождения, таких, как Бруно, принято называть «панпсихизмом».

Страсть Кирхера к Египту заставляет его углубляться в сложнейшие географические изыскания, в процессе которых он приходит к египетскому городу под названием Гелиополис, или «civitas Solis», Город Солнца. Он говорит, что арабы называли этот город «Ainschems», то есть «глаз Солнца», и что там в храме Солнца было чудесное зеркало, сооруженное с величайшим искусством таким образом, что оно отражало солнечные лучи[1221]. Мы опять очутились в удивительной атмосфере города Адоцентина, арабской версии Города Солнца из книги «Пикатрикс», хотя Кирхер не упоминает эту книгу и не проводит никаких сопоставлений между Гелиополисом и пророчествами из «Асклепия». И все же его ремарки подтверждают предположение, что Город Солнца у Кампанеллы имеет в конечном счете египетские корни.

Кирхер говорит о жречестве Египта (основываясь в основном на цитатах из Климента Александрийского)[1222], о египетских законах[1223], о любви народа к своим царям и о том, как египетская монархия воплощает идею вселенной[1224], о философии египтян и о том, что учение об идеях Платона ведет начало из этой философии (используя Гермеса)[1225], о «механике» египтян[1226], об их прикладной науке и, наконец, о египетской магии[1227]. И здесь возникает вопрос: а есть ли в этом позднем продолжении ренессансного «египтянства», вырастающем из фичиновского культа герметики, место для магии?

«Эдип Египетский» содержит цитату из «Стяжания жизни с небес» Фичино[1228] — тот пассаж, где Фичино говорит о египетской форме креста. Кирхер предваряет цитату утверждением, что Гермес Трисмегист изобрел египетскую форму креста, crux ansata [крест с «ушками»], который он называет «crux Hermetica» [герметический крест]. Вслед за цитатой из Фичино идет пространное и сложное рассуждение[1229] об отношении герметического креста к космосу и о его способности притягивать небесные токи. Египетский, или герметический, крест, говорит Кирхер, был «самым могущественным талисманом» «символом», сотворенным с удивительным искусством по природному образцу и показывающим путь к единому свету; а Марсилио Фичино описал его власть[1230]. Иначе говоря, Кирхер согласен с Фичино в том, что касается магической власти египетского креста, и его собственное астрологическое рассуждение о кресте есть развитие или объяснение слов Фичино, сказанных в труде, который Кирхер называет, допуская довольно курьезную обмолвку, «De vita coelitus propaganda» [«О распространении жизни с небес»]. В этом пассаже он не проводит никаких сравнений с христианским крестом, однако такое сравнение присутствует в некоторых из его интерпретаций египетских памятников.


A
B

16б. Гелиополитанский обелиск. Из книги Афанасия Кирхера «Памфилийский обелиск», Рим, 1650, с. 371.

К примеру, иероглифы на обелиске в Гелиополисе[1231], среди которых есть несколько изображений того, что Кирхер называет египетским крестом, он объявляет имеющими то же значение, что и изображенный посередине обелиск, увенчанный христианским крестом и солнцем (илл. 16б). Трактовка Кирхером иероглифов на обелиске[1232] пронизана влиянием «Стяжания жизни с небес» Фичино. С помощью изощренных рассуждений Кирхеру удается согласовать герметико-фичинианскую интерпретацию иероглифов и христианский крест с солнцем и троицей, изображенными в центре. Вся интерпретация есть не что иное, как изложение религиозного герметизма в терминах иероглифики. «Гермес Трисмегист» вложил в иероглифы на обелиске, посвященном Солнцу, те же истины, которые присутствуют в герметических писаниях — с их предвосхищением христианства и Троицы и с египетским крестом, предзнаменующим крест христианский, как в «Стяжании жизни с небес» Фичино.

Стоит вспомнить, что Джордано Бруно имел свой взгляд на египетскую и христианскую формы креста, основанный на пассаже из «Стяжания жизни с небес» Фичино, и его допрашивали об этом инквизиторы[1233].

Ключевая проверка отношения к магии — это пассаж из «Асклепия», описывающий, как египтяне вселяли демонов в свои идолы при помощи магических операций. Кирхер дважды цитирует этот пассаж. Один раз он приводит его полностью, в том числе и часть Плача, причем без малейшего осуждения[1234]. Эту цитату мы находим в книге, где описывается египетская жизнь с точки зрения археолога или историка. Вторая цитата — на сей раз лишь парафраз или краткое изложение пассажа об изготовлении идолов — встречается в разделе, посвященном египетской магии. Здесь Кирхер выражает очень суровое осуждение этой практики как дурной, дьявольской магии, весьма ясно определяя ее на полях как «Trismegisti impia doctrina» [«нечестивое учение Трисмегиста»][1235].

Учитывая это суровое осуждение, можно предположить, что когда Кирхер представляет свой перечень магических образов деканов[1236], возводимый им к пассажу о деканах из «Асклепия»[1237], его интерес к этим образам носит чисто академический и безвредный характер. Позицию Кирхера не так-то легко определить. У него были задатки историка и археолога[1238], и все же, столь глубоко погрузившись в герметическую атмосферу, он не мог сохранить в этих вопросах полную отрешенность. Он безоговорочно осуждает дьявольскую магию. С другой стороны, он очень интересуется механическими приспособлениями, придуманными египтянами для придания их статуям вида живых существ, — разного рода блоками и другими устройствами[1239], что говорит о стойком и восторженном интересе к искусствам египетских жрецов.

Кирхер, безусловно, занимался каким-то видом естественной магии. В его сочинении «Великое искусство света и тени» («Ars magna lucis et umbrae»)[1240], титульный лист которого мы воспроизвели выше[1241], есть раздел, посвященный «Магии света и тени» («Magia lucis et umbrae»); эта магия описывается как магия не дьявольская, но естественная[1242]. Раздел завершается экстатическими главами, посвященными учению Псевдо-Дионисия и Трисмегиста о свете[1243]; эти главы до известной степени напоминают аналогичные рассуждения о свете у Патрици[1244].

Кирхер был также и кабалистом, обладавшим недюжинными познаниями. Он, подобно тому что делал Пико делла Мирандола в своих «Заключениях», ставит перед собой задачу объединить кабалу и герметику. Раздел, посвященный кабале в «Эдипе Египетском», озаглавлен «De Allegorica Hebraicorum veterum Sapientia, Cabalae Aegyptiacae et hieroglyphicae parallela» [«Об аллегорической мудрости древних евреев, параллельной египетской и иероглифической кабале»] [1245]. Он дает подробную схему иерархии сефирот[1246]. Но он же безоговорочно осуждает кабалистическую магию[1247]. То есть идеи Кирхера полностью вписывались в русло ренессансной традиции, однако он был крайне осторожен во всем, что касалось магии и практической кабалы.

В ряду наших героев фигура Кирхера представляет интерес благодаря его страсти ко всему египетскому в сочетании с ревностным религиозным герметизмом. Египтянство у Джордано Бруно было демоническим и революционным, направленным к полному восстановлению египетско-герметической религии. В египтянстве иезуита Кирхера дьявольская магия безоговорочно осуждается, христианству отводится первенство, однако Египет и египетский магический крест сохраняют наряду с христианством некоторое значение, так или иначе связанное с тем решающим фактом, что Гермес Трисмегист был принят Церковью.

Тот факт, что герметизм столь глубоко укоренен в образе мыслей благочестивого иезуита середины XVII века, позволяет предположить, что совет Патрици иезуитам обратиться к герметизму не пропал зря[1248].

В конце «Эдипа Египетского» — сразу вслед за гимном из «Поймандра», завершающим это сочинение, — Кирхер помещает иероглиф, предписывающий хранить тайну и молчание об этих высоких учениях. И в самом деле, труды этого иезуита XVII века, являющие собой пережиток наиболее энтузиастического типа ренессансного герметизма, можно считать еще одним эзотерическим каналом сохранения герметической традиции. Возможно, это поможет нам понять, как мог Моцарт быть одновременно масоном и католиком.

Кембриджские платоники и казобонова датировка герметических текстов

Общеизвестно, что английская философская школа, известная под названием «кембриджские платоники», во главе которой стояли Генри Мор и Ральф Кадворт, развивала в XVII веке многие темы и традиции ренессансного платонизма. Но, в отличие от Фладда и Кирхера, и Мор, и Кадворт знали и принимали казобонову критику герметических текстов. Это отняло у них возможность воспринимать Гермеса Трисмегиста как «древнего богослова», а стало быть, отняло у них одну из главных основ ренессансного синтеза. По-моему, этот факт остался незамеченным, и никто не исследовал его влияние на развитие ренессансной мысли в трудах Мора и Кадворта. Вопрос этот слишком важен, чтобы ограничиться в его рассмотрении несколькими

страницами, отведенными Мору и Кадворту в этой главе. Я могу только очень коротко остановиться на некоторых фактах, предоставив другим более глубокий анализ этой проблемы.

Рассуждая в своем сочинении, посвященном бессмертию души, о предсуществовании души, Мор говорит:

> В Египте, древней колыбели всех сокровенных наук, это мнение (т. е. мнение о предсуществовании души) было широко распространено среди мудрецов, о чем достаточно свидетельствуют эти отрывки из Трисмегиста. И хотя можно заподозрить определенный подлог и искажение некоторых пассажей этой Книги, сделанные в интересах христианства, все же по поводу мнения о предсуществовании души, в котором христианство не было заинтересовано, не возникает сомнения в том, что оно представляет собой образец мудрости этого народа. То же исповедовали не только гимнософисты и другие египетские мудрецы, но и индийские брахманы, и маги Вавилона и Персии. Последнее явствует из оракулов, обычно называемых либо магическими, либо халдейскими, комментарии к которым написали Плифон и Пселл. К этому можно добавить сложнейшую еврейскую философию, именуемую евреями кабалой. Учение о предсуществовании души составляет значительную ее часть, как признают все ученые евреи. А сколь естественным образом приложима эта теория к тем трем таинственным главам Книги Бытия, я показал — надеюсь, вполне успешно — в моем сочинении «Conjectura Cabbalistica» [«Кабалистические соображения»][1249].

Мор, безусловно, очень тщательно изучил «Рассуждения» Казобона: в трактате «Кабалистические соображения» он приводит цитаты из Казобона со ссылкой на автора[1250]. А значит, он, безусловно, опирается на Казобона, утверждая в вышеприведенной цитате, что в «Книге», содержащей «отрывки из Трисмегиста» (т. е. в Герметическом своде), возможно, есть подлоги, сделанные христианами с благочестивыми целями. Его идея состоит в том, что, поскольку предсуществование души не согласуется с христианской доктриной, то соответствующие пассажи из Герметического свода могут оказаться подлинной «египетской мудростью», не искаженной авторами подлога. Далее он предлагает синтез этого, найденного в

герметических текстах, подлинного египетского учения с халдейскими оракулами и кабалой, следуя здесь ренессансной традиции. Но подобный подход, сопряженный с выборкой и анализом египетских пассажей из герметических сочинений на предмет их подлинности, коренным образом отличается от безоговорочного признания всей герметики памятником древнеегипетской мудрости, параллельной Книге Бытия и предвосхищающей Троицу в тех самых пассажах, где Мор, вслед за Казобоном, подозревал «подлог и искажение в интересах христианства».

Насколько глубоко усвоил Мор новый взгляд на герметику, легко увидеть, просмотрев «Кабалистические соображения», где он «толкует замысел Моисея в трех первых главах Книги Бытия», применяя в качестве инструмента анализа тройную кабалу: буквенную, философскую и мистическую. Мор, подобно Пико делла Мирандола и всем кабалистам Возрождения, был убежден, что «Еврейской Кабалой называется Традиционное учение или толкование Пятикнижия, полученные Моисеем из уст Божиих, когда он был с Ним на Горе»[1251]. Кроме того, он полагает, что философская кабала содержит те самые тайны, которые «великие философы Пифагор и Платон привезли из Египта и Азии в Европу. В целом христиане признают, что оба они основывали свою философию на учении Моисея»[1252]. Таким образом, Мор сопоставляет свой кабалистический комментарий к Книге Бытия — а «Кабалистические соображения» представляют собой именно такой комментарий — с пифагорейским числовым мистицизмом и с учениями Платона и неоплатоников. Вновь мы имеем дело с ренессансной традицией сведения воедино учений древних богословов, таких, как Пифагор, и древней кабалистической традиции, восходящей к Моисею. Мор связывает свой платонизм с возвратом к пифагорейско-моисеевой древности и полагает, что вся традиция ведет в конечном итоге к христианству или, скорее, к сконструированной им форме христианского платонизма, находящего в ней свое подтверждение.

Новизна «Кабалистических соображений» Мора не в том, что в них есть, а в том, чего там нет. Там имеется огромное зияние — там ни разу не упоминается Гермес Трисмегист. Это означает, что Мор не проводит привычного сопоставления между «Поймандром» как египетской Книгой Бытия — и моисеевой Книгой Бытия. Он не

ссылается на герметические тринитарные пассажи в поддержку своего христианского платонизма. Причина этого значимого отсутствия, по всей вероятности, такова: Мор, убежденный доводами Казобона, поверил в то, что «моисеевы» и «христианские» пассажи в герметическом корпусе суть не древнеегипетская мудрость, согласная с учением Моисея и предшествовавшая христианству, но «подлоги и искажения», внесенные позднее христианскими авторами. И хотя в целом он верил, что Моисей учился у египтян, он отказался от веры в герметику как достоверный памятник египетской мудрости и в ее соответствие Книге Бытия и Евангелию от Иоанна.

Колоссальная значимость этого отчетливее проявится в сравнении Мора с Фладдом и Кирхером. «Моисеева философия» («Philosophia Moysaica») Фладда тоже представляет собой своего рода кабалистический комментарий к Книге Бытия. Но здесь авторитет Гермеса Трисмегиста равен авторитету Моисея, а фичиновский перевод «Поймандра» без конца цитируется в качестве параллели к Книге Бытия. Кроме того, мистико-экстатические диаграммы Фладда представляют собой продукт синтеза герметического тринитаризма, пифагорейства и числового мистицизма кабалы. То же в общих чертах можно сказать и об обсуждавшемся нами выше трактате Кирхера «Эдип Египетский», где Книга Бытия находит подтверждение в фичиновском «Поймандре», а в подлинности герметического тринитаризма не возникает ни малейших сомнений. Время жизни Фладда частично совпадает с годами жизни Мора: он умер, когда Мору было двадцать три года. Кирхер был старшим (ненамного) современником Мора. И все же их разделяет огромная пропасть, потому что Фладд и Кирхер отвергли казобонову критику герметики, а Мор ее принял. В результате Фладд и Кирхер остались в герметико-кабалистическом лагере, выводя свой платонизм из этой двойной основы, а Мор был лишь кабалистом, но не герметиком, и его моисеево-пифагорейско-платонический синтез освободился от подавляющего влияния христианского герметизма, признанного им фальсификацией.

Предоставим будущим исследователям определить, какую роль этот факт (а это факт!) может сыграть в понимании платонизма Мора, в сравнении его с платонизмом Фичино или Пико и с ренессансной традицией в целом. Возможно, это означает, что Генри Мор на самом

деле был тем, за кого только принимали Фичино, — благочестивым христианином, мистически интерпретирующим платонизм в надежде вдохнуть новые силы в христианство; мыслителем, свободным от балласта магической теории и магической практики, привитых культом Гермеса Трисмегиста к платонизму Фичино и его последователей.

Будучи учеником Декарта и принимая, хотя и с оговорками, его механистическую философию природы, Мор был подвержен также и вполне современным влияниям. Ему удалось удовлетворительно — во всяком случае, для него самого — согласовать новую механистическую философию со своим собственным мировоззрением, содержавшим еще так много пережитков ренессансной традиции. Одна из предпосылок такого синтеза заключалась для него в трактовке кар тезианского механицизма как истины, издревле известной Моисею и сохраненной в кабалистической традиции, которую Декарт открыл вновь благодаря божественному вдохновению[1253]. Мор, однако, не полностью принимал механистическую интерпретацию природы, указывая, что она объясняет не все природные явления. А посему он хотел модифицировать ее, внеся в нее концепцию «духа природы». Такую модификацию картезианского механицизма, предложенную Мором, проанализировал Э.А. Берт[1254]. Здесь интересно заметить, что в одном из пассажей книги «Бессмертие души» («The Immortality of the Soul»), защищая свой «дух природы» от картезианского механицизма и картезианского дуалистического взгляда на материю и разум, Мор вызывает к жизни пережитки фичинианского герметизма, не полностью исчезнувшие из его системы взглядов. Картезианские первый и второй элементы, утверждает Мор, суть на самом деле то же, что и

> та истинная небесная, или эфирная, материя, которая присутствует везде, как, по словам Фичино, (везде присутствуют) небеса. Это тот огонь, который, по мнению Трисмегиста, представляет собой сокровеннейший движитель Ума, тот инструмент, который использовал Бог при творении мира и который безусловно использует по-прежнему Душа мира, где бы она ни действовала[1255].

На полях дано такое примечание к этой цитате: «Trismegist. *Poemand.* cap. 10 *sive Clavis»* [«Трисмегист. *Поймандр,* гл. 10 или *Ключ»],* то есть ссылка на главу 10 фичиновского «Поймандра» (иначе говоря, на Герметический свод X)[1256].

То есть Мор воспринимает картезианский механицизм с кабалистических позиций, и его критика картезианства есть — во всяком случае, отчасти — критика герметическая: он апеллирует к фичиновскому «Поймандру», все еще представляющему для него определенную научную ценность — несмотря на открытие Казобона.

Друг Мора и его товарищ по кембриджскому сообществу платоников, Ральф Кадворт, написал свое сочинение «Истинная разумная система Вселенной» («True Intellectual System of the Universe») с целью опровержения позиций атеистов путем сведения воедино всех свидетельств о вере в существование Бога во все времена и во всех странах, а также в рамках всех великих философских школ. Идея такого метода возникла явно не без влияния ренессансного синкретизма. Он намеревается показать, что учение языческих политеистов всегда сводилось к тому, что кроме множества богов есть единое высшее всемогущее Божество.

> Мы докажем это не так, как некоторые, — не придавая первостепенного значения оракулам сивилл и этим сочинениям, приписываемым Гермесу Трисмегисту, подлинность которых в наши дни ученые подвергают серьезному сомнению. Мы не станем основываться на оракулах языческих божеств, поскольку в этом случае возможен позднейший христианский подлог. Мы будем опираться на такие памятники языческой древности, подлинность которых не вызывает ни малейших сомнений[1257].

Далее Кадворт переходит к тому, что в самом деле можно считать учением «древних богословов». Однако из источников для своих рассуждений и выводов о Зороастре[1258] он исключает халдейские оракулы (хотя и считает их степень их аутентичности достаточно высокой); рассуждая об орфизме[1259], обращается к источникам более авторитетным, чем орфические гимны, считая подлинность последних весьма сомнительной; а свое исследование теологии и философии древних египтян[1260] основывает более на сочинениях Ямвлиха,

Плутарха, отцов церкви и т. д., нежели на трудах «Гермеса Трисмегиста». Последние, подобно оракулам сивилл, которые Кадворт практически безоговорочно отвергает как христианский подлог[1261], были в сильной степени искажены христианскими авторами. Ибо в прошлые времена некоторые люди, почитавшие себя христианами,

> стремились обосновать христианские истины при помощи мистификаций и подлогов собственного производства. Такие попытки, сами по себе недостойные и презренные, лишь доказывали, что эти защитники христианства сами не верили в собственные положения. И можно подумать, что здесь не обошлось без дьявола, ибо трудно придумать более действенный способ дискредитации всего христианства (по крайней мере, в глазах позднейших поколений). Учитывая все это, можно лишь вопросить, где более проявилась истинность и божественная природа христианства: в его победах над открытым сопротивлением убежденных врагов или в том, что его мнимым друзьям и апологетам не удалось задушить его подлогами и мистификациями[1262].

Как далеко мы ушли с новым критицизмом от фичиновских комментариев к «Поймандру», от Гермеса Трисмегиста, окруженного сивиллами, в Сиенском кафедральном соборе, от религиозного герметизма XVI века, а также от реакционных герметиков XVII века — таких, как Фладд и Кирхер, последний из которых был еще жив, когда вышла в свет книга Кадворта!

На заключительных страницах своей книги Кадворт подробно анализирует казобонову критику герметических трактатов. Исаак Казобон, говорит он, был первооткрывателем христианских подлогов в оракулах сивилл и трудах «Трисмегиста» и указал на множество христианских, а стало быть, подложных, пассажей

> в этой первой герметической книге, носящей название «Поймандр». Есть таковые и в четвертой книге, называемой «Чаша» («Crater»), а также в тринадцатой, которая называется «Нагорная проповедь о возрождении». Это заставляет усомниться в подлинности этих трех книг или, по крайней мере, первой и последней из них. Мы не станем повторять здесь уличающие доводы Казобона, но добавим к ним один свой — касательно тринадцатой

книги, или «Нагорной проповеди». Хотя Казобон и не уделил ей внимания, она представляется еще более грубо христианской, чем остальные… «Скажи мне также, кто причина и творец возрождения? Сын Божий, ставший человеком по воле Божией». И хотя Аф. Кирхер столь страстно отстаивает подлинность всех книг этого Трисмегиста, мы все же должны во всеуслышание заявить, что три вышеупомянутые книги, или, по крайней мере, первая — собственно «Поймандр» — и «Нагорная проповедь», были либо полностью написаны авторами, считавшими себя христианами, либо содержат множество подложных пассажей. Следовательно, утверждение о том, что египетские язычники признавали одно всемирное Божество, не может найти достоверного подтверждения в такого рода книгах Трисмегиста, ибо нельзя исходить из предположения, что все они в равной степени подлинны и неподдельны[1263].

Любопытно, сколь глубоко было влияние христианской герметической традиции на Казобона и Кадворта. Нынешние ученые, не воспитанные, естественно, в этой традиции и от нее не отталкивающиеся, хотя и убеждены в том, что герметические трактаты — продукт христианской эпохи, не считают их христианской фальсификацией — в отличие от некоторых оракулов сивилл[1264]. Они усматривают в них лишь незначительное христианское влияние или вообще никакого[1265]. Но за спиной Кадворта — несколько веков настойчивой христианской интерпретации сочинений Трисмегиста, древнеегипетского «древнего богослова» и провозвестника христианства. Кадворт знал, как показывают его ссылки на Кирхера[1266], что такое восприятие герметики еще живо в современном ему мире. Упоминаемые им книги и пассажи не могут не казаться ему «явно христианскими», а потому — подложными.

Однако Кадворт не согласен с Казобоном в том, что герметические книги не представляют никакой ценности в качестве источников для изучения египетской мудрости. Даже если бы все они оказались подложными, все же тот факт, что они написаны «до того, как египетское язычество и жреческие династии ушли в небытие», позволяет предположить, что их авторы знали что-то об этих жрецах и об «их тайном и истинном богословии». А в таком случае эти книги не

следует сбрасывать со счетов как полностью лишенные информации о самом Египте[1267]. Далее, он полагает, что Казобон не прав, когда объявляет все герметические книги подложными, исходя лишь из того, что подложность некоторых из них доказана[1268]. Он отмечает, что Казобон заблуждается, считая, что под названием «Поймандр» Фичино издал всего одну книгу[1269], в то время как это издание объединяет несколько разных книг, не все из которых непременно подложны. Он говорит, что остальные книги, изданные Патрици, и прежде всего трактат «Асклепий», нет оснований считать христианским подлогом, поскольку никаких признаков подложности (т. е. христианства) в них не обнаружено[1270].

Еще одно его возражение Казобону связано с утверждением последнего, что все идеи «платоновского и греческого» толка внесены в герметические трактаты христианскими авторами, искушенными в греческой учености. Но коль скоро мы знаем, что «пифагореизм, платонизм и греческая ученость в целом в значительной своей части пришли из Египта», почему бы не предположить, что постулаты этих учений в герметических трактатах ведут начало непосредственно от египетских жрецов, их истинного источника?[1271] Этот круговой аргумент показывает, сколь стойко держалось в сознании Кадворта ренессансное преклонение перед Египтом как источником мудрости. В пример он приводит догму из книг Трисмегиста, «что в мире ничто не гибнет, и что смерть есть не разрушение, но лишь изменение и взаимопревращение вещей». Эта догма, будучи пифагорейской, была, однако, заимствована Пифагором у египтян и очень хорошо согласуется с другой доктриной этих книг, согласно которой мир есть «второй бог», и потому мир бессмертен. Таким образом, здесь мы, возможно, имеем дело с одним из древнеегипетских учений, сохранившимся в этих книгах[1272].

То, что «Асклепий» не может быть христианской подделкой, достаточно убедительно, по мнению Кадворта, доказывает пассаж об изготовлении богов — пассаж по духу «совершенно не христианский, но чисто языческий»[1273]. Он не может понять, почему «Сына Божьего» в соответствующем пассаже из «Асклепия» Лактанций понимает как второе лицо Троицы. Кадворту кажется очевидным, что под этим выражением подразумевается видимый мир[1274]. Он

полагает, что Плач может описывать разрушение египетской религии христианами post factum, а не как пророчество, хотя и не настаивает на этом своем предположении[1275].

Итог своим рассуждениям Кадворт подводит следующим образом:

> Хотя некоторые из книг Трисмегиста были либо от начала до конца подделкой, либо несомненно содержали пассажи, привнесенные в них христианской рукой, все же есть книги, которые можно считать египетскими по происхождению, или книги, содержащие гермесовы, или египетские, учения (во всех таких книгах говорится о едином высшем Божестве), так что мы можем заключить отсюда, что египтяне признавали существование единого высшего Божества[1276].

Эти усердные попытки спасти хоть какую-то часть от потерпевшего крушение «Гермеса Трисмегиста», доказав подлинность ее египетского происхождения, показывают, как потрясло открытие Казобона благочестивых христиан-платоников, продолжавших трудиться внутри ренессансной традиции.

Интересно отметить, что те части герметических текстов, которые Кадворт защищает как подлинно египетские (вечность и божественность материи, «Асклепий» и его магическая религия), характерны для египтянства Бруно, которое тот построил на отказе — столь неортодоксальном и вызывающем — принять христианскую интерпретацию этих произведений.

Этих четырех примеров того, что случилось после датировки Гермеса Трисмегиста, должно быть достаточно, чтобы дать представление о герметизме XVII столетия. Свою хватку он ослаблял постепенно. Розенкрейцер Фладд и иезуит Кирхер оба принадлежали ренессансной герметико-кабалистической традиции, игнорируя или забывая, что Гермес Трисмегист уже не тот «древний богослов», каким был для Фичино. Кембриджские платоники в основном приняли результаты Казобонова критицизма, в результате чего кембриджский платонизм, оторвавшись от герметического основания, решительно разошелся с платонизмом Возрождения. Тем не менее, не желая отбрасывать все герметические тексты, они находят способы и возможности сохранить что-то из этого наследия.

Получив, наконец, точную датировку, герметические тексты не потеряли — и не теряют — своего значения как важнейшие свидетельства религиозного опыта. И современные ученые так и не пришли еще к единому мнению относительно того, насколько велик — или насколько мал — в них удельный вес подлинно египетских учений[1277].

Глава XXII

Гермес Трисмегист и полемика вокруг Фладда

В предыдущей главе мы рассмотрели отношение к казобоновой критике герметической литературы со стороны тех, кто, по тем или иным причинам, еще не утратил связи с традициями Ренессанса — будь то маги, как Фладд, египтологи, как Кирхер, или чуждые магии христианские платоники, такие, как Мор и Кадворт. Теперь нам предстоит разобраться в значении открытия Казобона для тех, кто оторвался от традиций Ренессанса, более того — начал борьбу с ними, и прежде всего с их магическими и анимистическими аспектами, чтобы проложить путь к новому миропониманию — к картезианской механистической философии природы и к подлинно научным, немагическим способам обращения с силами природы, которые возникли в ходе грандиозного развития механики и точных наук. Хотя немало было сделано для этого и раньше, никто не станет отрицать, что XVII век был поворотной точкой в развитии мировой цивилизации, когда человек после долгих блужданий наконец твердо встал на путь, который привел его к небывалому в истории не только Европы, но и всего человечества успеху — к покорению природы средствами науки.

Поход против ренессансной магии, а также против ее союзника — так называемого неоплатонизма с его анимистической натурфилософией, — возглавил в XVII веке во Франции «le bon pure» Марен Мерсенн, член Ордена Минимов. Глубоко верующий христианин и увлеченный естествоиспытатель, друг Декарта и Гассенди, почитатель Галилея, Мерсенн сыграл важную роль в организации нового движения, соединяя людей, интересовавшихся одними и теми же научными вопросами, посредством обширной переписки, которую он вел со всеми крупнейшими учеными Европы. По точной формулировке Ленобля[1278], Мерсенн и другие участники конфликта видели в нем нечто большее, чем просто спор между новыми философскими и научными взглядами и старой схоластической традицией. Декарт не только окончательно разгромил

аристотелевскую физику, но и отверг с презрением ренессансный натурализм, который считал еще более несовместимым со своими взглядами, несмотря на их кажущееся сходство с антиаристотелизмом некоторых ренессансных мыслителей. И для Мерсенна главным врагом как ортодоксального христианства, так и истинной науки был ренессансный натурализм со всеми сопутствующими магическими системами[1279]. Поэтому он посвятил все свои силы ниспровержению ренессансного мага с его пьедестала и войне с засильем всевозможных видов вульгарной магии, которые расцвели под покровительством так долго царивших герметизма и кабалистики.

В первые годы переломного XVII века магия и оккультизм всякого рода процветали повсеместно. Власти были всерьез встревожены. Во Франции каждый год сжигались сотни ведьм[1280], что, как заметил Ленобль, свидетельствует не только о распространенности магии, но и о вере в ее силу. Можно не сомневаться в том, что эзотерическая и пропитанная верой в демонов атмосфера этой эпохи была конечным результатом — так сказать, вырождением — того переосмысления магии, которое начали еще Фичино и Пико, затем продолжили их экстравагантные последователи, такие, как Корнелий Агриппа, и укрепили анимистическим пониманием природы философы Ренессанса. Как сказал Койре, «pour les gens du XVIe et du XVIIe siecle tout est naturel et rien n’est impossible, parce que tout est compris en fonction de la magie et la nature elle-meme n’est qu’une magie avec un Dieu magicien supreme» [«Для людей XVI и XVII века все является естественным и ничто не является невозможным, поскольку все ставится в зависимость от магии и сама природа мыслится как магия, а Бог — как верховный маг»][1281]. Такова была ситуация, когда родились Мерсенн и Декарт, и Мерсенн считал своим долгом бороться с ней всеми возможными средствами. Но возможности науки были еще весьма ограниченными. Ослепленные тем фантастическим прогрессом, который был совершен за этот век в сфере точных научных знаний, мы с легкостью забываем, с какой малости все начиналось и как бедно было снаряжение Мерсенна, когда он вышел на борьбу с господствовавшим магическим пониманием природы как единственно возможным научным объяснением ее явлений.

Чтобы прочесть книгу Мерсенна «Рассуждения на Книгу Бытия» («Quaestiones in Genesim», 1623)[1282], требуется немало усилий, не только по причине ее невероятной длины, но и из-за бессвязной, на первый взгляд, композиции. Разделы, очень разные по объему, озаглавлены стихами из первых трех глав «Бытия» как свидетельствует само название книги, она должна служить комментарием к «Бытию». Однако каковы задачи этого комментария, понять нелегко: на первый взгляд он представляет собой собрание заметок на самые разнородные темы. Все же Ленобль разглядел единый принцип, положенный в основу этой книги. Он считает, что она прежде всего направлена против всевозможных видов магии и гадания, против кабалистов и оккультистов всех родов, а также сторонников натурализма и анимизма; все они, как подозревает Мерсенн, — либо атеисты, либо деисты. Другими словами, Мерсенн использует Библию как каркас для сведения воедино обвинений против ренессансной магии, всей ее системы мышления и всех ее современных ответвлений в широко разросшейся магической практике. Наряду с этим, по предположению Ленобля, «Рассуждения на Книгу Бытия» — свод научных исследований самого Мерсенна по музыке, математике, физике, астрономии и пр.[1283] Итак, Мерсенн использует моисеев рассказ о сотворении мира как канву одновременно для критики старых, магических взглядов на природу, и для изложения нового — научного и подлинно математического — мышления.

Укажем на несколько моментов этой чрезвычайно важной книги, стоящей между ренессансным и современным миром. Мерсенн прекрасно разбирается в столь ненавистной ему ренессансной магии. Несколько раз он ссылается на книгу дель Рио против магии — похоже, он подробно изучал ее. Относительно Фичино у него нет никаких иллюзий. Фичино говорит не как католик, утверждая в «Стяжании жизни с небес», что образы и знаки способны влиять на все дольние вещи, — ибо католики это отрицают[1284]. В другой части книги, подробно и с исключительным знанием дела описывая свойства камней и магических образов, он говорит о том, что ренессансный платонизм связывал магические образы звезд с платоновскими идеями:

> Sunt qui ad Platonis ideas recurrent, quae praesint lapidibus, adeout quilibet suam habet ideam, a qua vim amp; energiam suam accipiat; vel

cum Hermete, amp; Astronomis ad stellas, amp; imagines coeli (recurrant).

[Некоторые обращаются к идеям Платона, которые будто бы заведуют минералами, вплоть до того, что у всякого минерала есть будто бы своя идея, от которой он черпает силу и энергию; или с Гермесом и Астрологами (обращаются) к звездам и к небесным образам][1285].

Мерсенн вскрывает здесь магическую подоплеку фичиновского платонизма, смешивающего идеи с магическими образами и с герметизмом. Приписывать этим образам подобную силу кажется ему чистым безумием.

Verum nemo sanae mentis dixerit illas imagines vim habere, ut constellationes magis influant.

[Но никто в здравом уме не скажет, что эти образы способны усиливать влияние созвездий][1286].

Мерсенн — современный человек; он переступил разделяющую две эпохи черту и находится по ту же сторону от нее, что и мы; ему кажется безумной вера в силу магических образов звезд. Он считает, что рисунок Мантеньи ценнее, чем все образы некромантов[1287]. Он осуждает эти образы не потому, что боится их силы, а потому, что они бессмысленны. Полностью отвергая астрологию[1288], Мерсенн отвергает вместе с ней астральную магию, чудотворные свойства растений, камней[1289], образов и всего прочего реквизита «естественной магии».

Он отвергает учение о мировой душе[1290], по крайней мере в том его доведенном до крайности виде, какой ему придали ренессансные натуралисты, считавшие, что вселенная живет, дышит и даже мыслит. И здесь он снова выводит на свет магическую подоплеку ренессансного неоплатонизма, показывая, что маг исходит в своей практике из одушевленности природы и использует в качестве орудия «дух мира».

Что касается кабалы, то Мерсенн признавал ее в ортодоксальном виде, то есть как мистическое толкование Писания[1291]. Но кабалистическую магию он, естественно, безоговорочно отвергает,

равно как и всю систему кабалистической ангелологии и ее космологические следствия.

В ходе этой беспощадной ревизии, разом разрушившей герметико-кабалистическое основание ренессансной магии, Мерсенн разоблачает всех главных проводников этих взглядов — Фичино, Пико делла Мирандола и их последователей; разумеется, враждебнее всего он относится к таким магическим авторитетам, как Корнелий Агриппа и Тритемий. Он посвящает немало страниц спору с Франческо Джорджо, одним из самых влиятельных герметиков-кабалистов, автором известной книги «Мировая гармония» («Harmonia mundi»), и даже пишет против него отдельную книгу[1292]. Он разбирает учение Патрици о свете и осуждает его[1293]. Он нападает на Бруно и Кампанеллу, говоря о первом вскользь (основная критика Бруно содержится в других книгах Мерсенна), о втором — весьма подробно[1294]. Короче говоря, в своем обширном комментарии к Книге Бытия Мерсенн подвергает глубокому и всестороннему критическому анализу весь тот способ мышления, который является предметом нашей книги. Под этим напором иссякает источник жизненных сил ренессансного мага, и какой бессмысленной грудой хлама оказываются его самые сокровенные идеи, иллюзии и заблуждения в холодном и ясном свете новой эпохи!

Но мы еще не назвали главной жертвы Мерсенна. Герметики-кабалисты, давно сошедшие в могилу, казались ему не столь опасными и отвратительными, как живой и здравствующий Роберт Фладд[1295]. Без сомнения, именно Фладд был основной мишенью для Мерсенна, считавшего — и не без оснований, — что тот сознательно и изо всех сил старается вернуть к жизни и укрепить мировоззрение ренессансного мага, т. е. именно то, что Мерсенн стремился разрушить. Работы Фладда, особенно «История обоих миров», послужили непосредственным поводом к «Рассуждениям на Книгу Бытия». И если мы вспомним, что Фладд беспрестанно и по всякому поводу цитирует «Поймандра», приравнивая его к рассказу Моисея о сотворении мира, нам станет ясно, почему Мерсенн избрал для своей книги форму комментария к «Бытию», и откроется еще один, помимо указанного Леноблем, ведущий принцип, объединяющий его книгу. Дело в том, что комментарий Мерсенна во всей его теологической

части строится исключительно на отцах церкви и ее признанных авторитетах. Мерсенн, в отличие от Фладда, подходит к Книге Бытия не как герметик-кабалист, а как ортодоксальный католик. Он кладет ортодоксальный комментарий к «Бытию» в основу для своих нападок на герметико-кабалистический комментарий Фладда и на все то, что, начиная с Пико делла Мирандола, строилось на параллели Гермес — Моисей. Таким образом, можно предположить, что истинный объединяющий принцип труда Мерсенна — это Моисей, ортодоксальный Моисей, который отворачивается от магии и открывает двери новой науке.

Мерсенн мало цитирует Гермеса Трисмегиста, и делает это только по-гречески, ни разу не используя латинский перевод Фичино[1296]. Но он прекрасно понимает, что и Фладд, и вся традиция, из которой он вырос, опираются на Гермеса. Теорию Фладда о «двух мирах» — микрокосме и макрокосме — нельзя обосновать, по мнению Мерсенна, ни учением «египтян» о том, что человек вмещает в себя мир, ни тем, что «Меркурий» (также относимый к «египтянам») считает человека великим чудом и подобием Бога[1297].

Я не обнаружила в «Рассуждениях» никаких указаний на то, что во время работы над ними Мерсенну были известны открытия Казобона относительно герметической литературы. Но вскоре затем Мерсенн узнал о Казобоне и понял, что он будет очень полезен ему в деле разрушения того здания, в котором обитали ренессансный маг и его наследник — Роберт Фладд. Ибо с разоблачением «египетского Моисея» как фальшивки из этого здания вынимался краеугольный камень, без которого оно неминуемо должно было рухнуть.

Фладд был разъярен выпадом Мерсенна и опубликовал гневный ответ ему. В «Поединке мудрости с глупостью» («Sophiae cum moria certamen»), работе, предисловие к которой имеет помету «Оксфорд, 1626», он осыпает монаха оскорблениями и приводит цитаты из «Рассуждений» с критикой в свой адрес, сопровождая их подробными возражениями. В «Поединке» Фладд изображает самого себя обладателем глубочайшей мудрости, а Мерсенна — человеком поверхностным и недалеким. В более ранних сочинениях Фладд причислял себя к розенкрейцерам, и Мерсенн использовал это в выступлении против Фладда, направив свои нападки и на это

таинственное братство; так розенкрейцеры стали одной из тем в их полемике. В связи с этим в другой, по-видимому, частично написанной Фладдом, работе против Мерсенна, озаглавленной «Высшее благо» («Summum bonum», 1629)[1298], предмет обсуждения определяется на титульном листе так: «Магия, Кабала и Алхимия братства Розового Креста». Автор этой работы, отвечая на выпад против Фичино в мерсенновских «Рассуждениях на Книгу Бытия»[1299], приводит пространные цитаты из фичиновской «Апологии» магии как совпадающие с его собственным мнением[1300]. Уже одно это — достаточное свидетельство того, что Фладд и розенкрейцеры готовы были защищать восходящую к Фичино ренессансную магию, со всеми ее кабалистическими и прочими ответвлениями, от рационалиста Мерсенна. В другой работе, изданной в том же году и в которой встречается яростная ругань в адрес лживого и злокозненного монаха Мерсенна, Фладд с таким явным торжеством цитирует «Поймандра» и «Асклепия», что не остается сомнений: на защиту мудрости от лжи и злокозненности он выступает под знаменами Гермеса Трисмегиста[1301].

Вся Европа с живейшим интересом следила за этой полемикой, в чем мы можем убедиться, читая переписку Мерсенна[1302]. Я не берусь не то что анализировать, но даже перечислить все изданные по этому поводу работы. К многочисленным выступлениям обоих главных участников прибавлялись тексты их сторонников. Например, кабалист Жак Гаффарель принял сторону Фладда, а ученый Пьер Гассенди встал на защиту Мерсенна.

Изнуренный постоянной необходимостью отвечать Фладду, Мерсенн обратился за помощью к Гассенди, и тот оказал ему эту дружескую услугу, опубликовав в 1630 году работу с заманчивым названием «Petri Gassendi Theologi epistolica exercitatio, in qua Principia Philosophiae Robert Fluddi Medici reteguntur; et ad recentes illius Libros, adversus R.P.F. Marinum Mersennum Ordinis Minimorum Sancti Francisci de Paula scriptos respondetur» [«Петра Гассенди Богослова эпистолярное рассуждение, в котором разоблачаются основы философии врача Роберта Фладда; и дается ответ на недавние его Книги, написанные против Марена Мерсенна, преподобного отца, брата Ордена Минимов Святого Франциска де Паула»]. Тон Гассенди

по отношению к Фладду менее резок, чем у Мерсенна, однако, как заметил Ленобль, «l'impartialite de Gassendi est parfois plus terrible pour Fludd que les emportements de Mersenne» [«беспристрастность Гассенди иногда оказывается для Фладда страшнее, чем вспыльчивость Мерсенна»][1303], и по существу дела он полностью согласен с Мерсенном. По его словам, он предпочитает старый аристотелизм невнятной науке людей, которые (как Фладд), будучи совершенно незнакомы с математикой, вносят во все полную неразбериху своим учением о мировой душе и повсюду суют ангелов и демонов.

Публикация этого веского выступления открывалась письмом Мерсенна. В нем есть важное место, свидетельствующее о том, что Мерсенн обнаружил и взял на вооружение аргумент Казобона. Мерсенн обвиняет Фладда (и обвинение это справедливо) в том, что тот приписывает «псевдо-Трисмегисту» (отметим это «псевдо») авторитет, равный авторитету Священного писания, хотя к тому не осталось никаких оснований после того, что написал об этих текстах Казобон.

> Cum autem Fluddus plures alios authores enumeret, ilios solum affero, quorum authoritate in suis libris nititur. Quos inter primum ordinem obtinet pseudo-Trismegistus, cujus *Pymandrum* et alios tractatus Scripturae sacrae authoritati atque veritati pares efficere videtur, et de quorum aestimatione nonnihil, credo, remittet, si legat Casaubonum, prima *ad apparatum Annalium* Exercitauone.
>
> [Хотя Фладд перечисляет множество иных авторов, но я приведу лишь тех, на чей авторитет он опирается в своих книгах. Среди которых первое место занимает псевдо-Трисмегист, чьего «Поймандра» и прочие трактаты он, кажется, приравнивает к авторитету и истинности Священного писания и уважение к которым, я полагаю, он несколько убавит, если прочтет Казобона, Первое рассуждение на Анналы][1304].

Э. Гарэн цитирует это место в подтверждение того, что «la grande polemica accesasi intorno al Fludd e ai Rosacroce… chiude… un periodo della fortuna dell'ermetismo rinascimentale…» [«большая полемика, вспыхнувшая вокруг Фладда и розенкрейцеров… завершает… период расцвета ренессансного герметизма»][1305].

Стоило оружию Казобона оказаться в руках оппонентов Фладда, как позиции последнего значительно ослабли и, по словам Э. Гарэна, вся традиция ренессансного герметизма пришла к своему концу. С этого момента герметизм утратит господствующие позиции в умственной жизни, которые занимал со времен Фичино, и уйдет в подпольные резервуары эзотеризма, такие, как «sogni ermetici dei Rosacroce» [«герметические грезы розенкрейцеров»][1306].

Среди возбужденных Фладдом дискуссий самым знаменитым и важным оказался его спор с Кеплером[1307]. Кеплер выступил против Фладда в приложении к своей великой работе «Пять книг о гармонии мира» («Harmonices Mundi Libri V», 1619); тот ответил ему трактатом, помещенным во втором томе (1621) «Истории… двух миров». Следующим ударом Кеплера была «Апология» (1622), на которую Фладд отозвался в «Монохорде мира» («Monochordum Mundi», 1622).

В целом можно сказать, что этот гениальный математик, открывший эллиптические орбиты планет, вовсе не оторвался от традиций Ренессанса. Его гелиоцентрическая система имела мистические корни; великое открытие об орбитах планет привело его самого в экстатический восторг, поскольку он увидел в нем подтверждение существования музыки сфер; наконец, в его теориях чувствуются следы анимизма[1308]. И тем не менее Кеплер имел совершенно ясное представление о пропасти, разделяющей настоящую математику, основанную на количественных измерениях, и «пифагорейский» или «герметический», мистический подход к числу. Он с абсолютной ясностью понимал, что корень различия между ним и Фладдом состоит в том, что они по-разному относятся к числу, он сам — как математик, опирающийся на количественные измерения, Фладд — как пифагореец и герметик. В ответах Фладду Кеплер дает блистательный анализ этого различия, впервые представляя эту проблему в ясном дневном свете и делая решающий шаг на пути к окончательному очищению подлинной математики от многовековых примесей нумерологии.

В «Гармонии мира» есть длинное рассуждение о Гермесе Трисмегисте; очевидно, что Кеплер самым внимательным образом изучил Герметический свод, особенно трактат о «карах». Он отождествляет герметизм с пифагорейским учением: «то ли Пифагор

герметизирует, то ли Гермес пифагорействует». Это рассуждение настолько важно, что его необходимо привести целиком. (Упоминание о Камерарии в начале пассажа имеет в виду комментарий этого автора к пифагорейским изречениям[1309], пересказанный Кеплером на предшествующих страницах.)

Hactenus Camerarius ex veteribus: quibus pleraque consentientia inculcat Hermes Trismegistus (quisquis ille fuit) filio suo Tatio: cujus haec verba, *Unitas secundum rationem Denarium complectitur, rursumque Denarium unitatem.* Deinde concupiscibilem Animae facultatem componit ex 12. ultoribus, seu vitiis Ethicis, ad numerum signorum Zodiaci, cui Corpus et hanc ad corpus vergentem Animae potentiam subjicit: Rationalem vero facultatem Animae ex Denario et ipse componit Virtutum Ethicarum. Sic quod Pythagoraei celebrant Tetractyn fontem animarum, et Camerarius plures ait fuisse Tetractyas, non illam solum, quae a quaternarij basi surgit ad summam 10. sed etiam aliam praecipuam, quae ab Ogdoadis basi ad verticem usque colligit summam 36: idem et Tatius hic ex doctrina patris Hermetis innuit, dum tempus ait fuisse, cum ipse ad huc esset in Ogdoade, Octonario: Filium vero Pater ad Pimandrum remittit, de Octonario canentem; in quo sane occurit Octonarius habituum Animae Ethicorum, septem quidem respondentium planetis septem, ut apparet, initio a Luna facto; octavi vero divinioris et quietioris, ad sphaeram puto fixarum idearum. Omnia etiam geruntur per Harmonias; plurima inculcatio *Silentij,* plurima *Mentis, Veritatisque* mentio; proponitur at Antrum, Fundus, Penetrale, Crater Animarum, et caetera multa: ut dubium nullum esse possit, quin aut Pythagoras Hermetiset, aut Hermes Pythagoriset. Accedit enim et hoc, quod Hermes Theologiam quandam tradit, cultumque divini numinis; saepe Mosis, saepe Evangelistae Joannis in suo sensu paraphrastes, praesertim de Regeneratione, caeremoniasque discipulo certas inculcat; cum idem de Pythagoraeis affirment authores, partem eorum Theologiae variisque caeremonii et superstitionibus deditam fuisse; et Proclus Pythagoricus Theologiam in Numerorum contemplatione collocet.

[До сих — Камерарии из древних [пифагорейцев]: по большей части совпадающее с их учением внушает Гермес Трисмегист (кто бы он ни был) своему сыну Татию: говоря следующее: Единица

согласно причине объемлет Десятерицу, и наоборот — Десятерица единицу. Далее, вожделеющую способность Души он составляет из 12 кар, то есть Моральных пороков, по числу знаков Зодиака, — которому подчиняет Тело и ту способность души, которая относится к телу: а Рассудительную способность Души составляет из Десятерицы Моральных Добродетелей. И как Пифагорейцы считают Четверицу источником Душ, и Камерарий говорит, что много было Четвериц, не только та, которая от четверного основания восходит к сумме 10, но и другая, специальная, которая от основания Восьмерицы к вершине собирает сумму 36: то то же самое и этот Татий из учения своего отца Гермеса сообщает, говоря, что было время, когда и сам он был в Восьмерице: Отец послал Сына к Поймандру возвестить о Восьмерице; где, понятно, и упоминается Восьмерица Моральных свойств Души — семь, видимо, соответствуют семи планетам, начиная с Луны и так далее; а восьмое божественное и спокойное, и относится, я полагаю, к сфере неподвижных идей. И все держится на Гармониях; много сказано о Молчании, много об Уме, и упоминается Истина; имеется и Пещера, Основа, Глубина, Чаша Душ и многое другое: так что нет сомнений, что или Пифагор герметизирует, или Гермес пифагорействует. К тому же Гермес Трисмегист излагает и некую Теологию и культ божественного имени; часто Моисея, часто евангелиста Иоанна в своем смысле перефразируя, особенно о Возрождении, и определенные обряды своему ученику излагает; причем то же самое и о пифагорейцах утверждают разные авторы — что часть их была занята Теологией и разными обрядами и суевериями; и Пифагореец Прокл помещает Теологию в созерцании Чисел][1310].

Насколько я, в целом, могу понять, Кеплер, хорошо знающий Герметический свод, усматривает согласие между его основными положениями и пифагорейским учением о гармонии — например, у герметиков душа восходит в восьмую сферу (Герметический свод XIII), с ее 36 подразделениями, что соответствует четверке как числу души у пифагорейцев. Он знает и традицию христианского герметизма (что говорит о совершенно новом корпусе источников Кеплера), в которой герметические тексты сопоставлялись с Книгой Бытия и Евангелием от Иоанна. Поэтому Кеплеру было нетрудно понять фундамент, на котором у Фладда держатся и параллель Книга Бытия —

«Поймандр», и постоянные сопоставления Гермеса Трисмегиста с Иоанном Богословом.

Знал ли Кеплер, что парафразы Моисея и Иоанна Богослова у Гермеса Трисмегиста, «кто бы он ни был», относятся к христианской эре? Иначе говоря, читал ли он Казобона? Из приведенного пассажа это, кажется, не следует, поэтому я предполагаю, что в нем, скорее, отразился еще доказобонов религиозный герметизм. Замечание Кеплера: «то ли Пифагор герметизирует, то ли Гермес пифагорействует» — оставляет открытым вопрос, был ли Гермес источником Пифагора (и, следовательно, жил ли он так давно, как это считалось в прежней традиции).

В любом случае ясно, что Кеплер прекрасно знал о связях фладдовского герметизма с Моисеем, христологией или учением о Троице, когда обвинил Фладда в неспособности — в его работе о гармонии — отличать подлинную математику от числа, понимаемого «герметически». Эти обвинения повторяются неоднократно. Он, Кеплер, в собственном сочинении о гармонии пользуется «математическими доказательствами», в то время как Фладд считает истинными математиками «химиков (то есть алхимиков), герметиков, парацельсистов»[1311]. Кеплер указывает, что нумерологические и геометрические аргументы Фладда зиждутся на аналогии между макрокосмом и микрокосмом, в то время как сам он (Кеплер) изучает небеса как таковые и совершенно отвлекаясь от подобных аналогий[1312]. Потому и иллюстрациями к книгам Фладда служат «иероглифы»[1313] или «рисунки», в то время как иллюстрации Кеплера — это математические чертежи и он аргументирует как математик:

> Tuis picturis mea comparavi diagrammata; fassus librum meum non aeque atque tuum ornatum esse, nec futurum ad gustum lectoris cuiuslibet: excusavi hunc defectum a professione, cum ego *mathematicum agam.*
>
> [С твоими рисунками я сравнил свои чертежи; признаюсь, моя книга украшена не так, как твоя, и не всякому читателю придется по вкусу: извиняю этот недостаток моей специальностью, так как я занимаюсь *математикой*][1314].

Математика Фладда — это на самом деле «наука» и «пустая геометрия», которые он к тому же путает с «химией» и с «Гермесом»[1315]. А Кеплер занимается не «пифагорейскими умыслами», а реальностью (res ipsa)[1316]. Он применяет математику как математик; а Фладд ее применяет «герметически»[1317]. Если сравнить работы о гармонии Фладда и Кеплера, то Кеплер докажет любому читателю, что «rem mathematicam ego tradam Mathematice, tu Hermetice» [«математический предмет я излагаю Математически, ты — Герметически»][1318].

Суть дела в том, что «наука» или «герметическая» математика, примененная Фладдом к гармонии, — это те нумерологические соотношения, основанные в конечном счете на астрологии, которые пронизывают три мира: эмпирей, небеса и мир элементов — и соединяют макрокосм и микрокосм. А математика в понимании Кеплера — это количественные измерения, и в своей книге он применяет ее эмпирически и исключительно к небесному миру, а в небесном мире — исключительно к движению планет.

> Jam ut propius accedamus ad fundamenta, quibus Robertus de Fluctibus superstruit suam musicam Mundanam; primum ille totum mundum, omnesque tres ejus partes, Empyream, Coelestem, Elementarem, occupat: ego solam coelestem; nec eam totam, sed solos planetarum motus quasi sub Zodiaco. Ille fisus veteribus, qui vim Harmoniarum ex numeris abstractis esse credebant, sat habet, si quas inter partes concordantiam esse demonstrabit, eas numeris quomodocunque comprehendat, nulla cura, cujusmodi unitates illo numero accumulentur: ego nuspiam doceo quaerere Harmonias, ubi res, inter quas sunt Harmoniae, non possunt mensurari eadem quantitatis mensura.
>
> [Обратимся к основаниям, на которых Робертус от Течений [*буквальный перевод фамилии Фладд*] строит свою Космическую музыку; во-первых, он занимается всем космосом и всеми тремя его частями — Эмпиреем, Небесами, Стихиями: я — только небесами; и ими не всеми, а только движением планет, которые под Зодиаком. Он, доверяя древним, которые считали, что сила Гармоний состоит из абстрактных чисел, полагает достаточным, если докажет согласие между какими-либо частями, и их как угодно числами описывает,

нимало не заботясь, какого рода единицы в этом числе собраны: я же никогда не ищу Гармоний там, где вещи, между которыми есть Гармония, не могут быть измерены единой количественной мерой] [1319].

Четкое понимание и ясное изложение двух противоположных методов у Кеплера тем интереснее, что он (как следует из нашей первой цитаты) внимательно изучал пифагорейско-герметическое учение о гармонии космоса и души в герметических текстах и знал традицию религиозного герметизма.

Теперь представьте себе, какую бы позицию занял во всех этих спорах Джордано Бруно! Джордано Бруно, у которого одной из четырех «наставниц» души была «наука»; который вычитывал мистический смысл из чертежей Коперника; для которого циркуль был не циркулем, а иероглифом; который написал книгу «против математиков» с безудержно мистическими иллюстрациями. Несомненно, он принялся бы за сочинение яростных диалогов против «педанта» Кеплера. Несомненно, он встал бы на сторону герметиков, Фладда (хотя он бы показался Бруно недостаточно «египетским») и розенкрейцеров.

А что бы сказал Бруно о «Рассуждениях на Книгу Бытия» Мерсенна, где отвергается магическая подоплека платонизма Фичино, которая была для Бруно хлебом насущным; где отрицается мировая душа и универсальная одушевленность живой природы, которые были центральной темой Бруно; где целенаправленно подрываются позиции ренессансного мага, которым и был Бруно? Несомненно, он бы ринулся в атаку, еще громче крича: «Педант! Педант!»

И Марен Мерсенн действительно помнил о Джордано Бруно. В пролегоменах к «Рассуждениям» он включает его в список создателей новых философий — в список «атеистов, магов, деистов и им подобных»[1320], но главную критику Бруно можно найти в «Нечестии деистов» («L'Impiete des Deistes»), где он называет Бруно «un des plus mechans hommes que la terre porta jamais» [«одним из самых дурных людей, каких когда-либо носила земля»] и обвиняет его в том, что он «n'[a] invente une nouvelle fazon de philosopher qu'afin de combattre sourdement la religion chretienne» [«изобрел новый способ философствовать лишь ради того, чтобы тайком нападать на

христианскую религию»][1321]. Мерсенн читал книгу Бруно о «напряжениях» («contrazioni») и пришел в ужас[1322]. Хотя все основания философии Бруно крайне порочны, Мерсенн иногда признает истинность выводов, сделанных из порочных предпосылок. «Quant a Jordan, encore qu'il se serve de mauvais fondemens, neantmoins il est asses probable que le monde est infini, s'il le peut estre. Car pourquoy voules-vous qu'une cause infinie ait pas un effet infini?» [«Что касается Джордано, то, хотя он и пользуется дурными предпосылками, тем не менее достаточно вероятно, что мир бесконечен, если таковое вообще возможно. Ибо почему вы хотите, чтобы бесконечная причина не имела бесконечного следствия?»][1323]

Мерсенн понял движущую идею философии Бруно, понял его «миссию», которую он видит в том, чтобы «тайком нападать на христианскую религию», и которая ему кажется отвратительной, а ее автор — одним из самых дурных людей на земле. И действительно, этот маг, анимист, герметик был особенно опасен, так как у него была религиозная миссия. Мерсенн прав, называя его врагом христианства, поскольку целью всеобщей реформы Бруно было возвращение к будто бы дохристианскому герметическому Египту. Но сам Бруно не счел бы этот план враждебным христианству, поскольку, как мы видели, он питал странную надежду, что эта реформа может произойти в рамках существующей религиозной системы. Если бы Мерсенн об этом знал, то он бы, конечно, только укрепился в своих представлениях об опасности ренессансной магии для ортодоксального христианства. Именно ясное понимание этой опасности и заставляло Мерсенна решительно бороться за ее истребление[1324].

За всей полемикой, которую мы обсуждали, маячат таинственные розенкрейцеры. Работы Фладда написаны в защиту розенкрейцеров, а нападки на него были нападками и на них. Мерсенн говорит о них постоянно[1325]. Их упоминают все участники полемики по поводу Фладда; они появляются даже на спокойных и абстрактных математических страницах у Кеплера[1326]. В 1623 году группа розенкрейцеров приехала в Париж и развесила там объявления, где они именовались «Невидимыми» и говорилось, что они обладают глубочайшими секретами мудрости, которым желающие могут у них научиться[1327]. Их приезд совпал с появлением в Париже столь же

странной и загадочной секты из Испании, называвшей себя «Иллюминаты» (Просветленные)[1328]. Невидимые прибыли в Париж в самый разгар великой интеллектуальной битвы, которую Мерсенн и его друзья вели против всего, что Невидимые защищали; а если, как я предположила выше, Бруно как-то повлиял на их возникновение, то становится еще яснее, где в этой полемике место Бруно. Возможно, именно в роли Невидимого приехал бы Бруно в Париж, доживи он до XVII века.

Ришелье розенкрейцеров не принял[1329], но Кампанелла, приехавший в Париж одиннадцатью годами позже, нашел у кардинала поддержку[1330] — свидетельство умения Кампанеллы переводить свои идеи (которые на раннем своем этапе повлияли на немецкое движение[1331]) в приемлемое для тех или иных властей русло. Как мы видели, Мерсенн был от Кампанеллы отнюдь не в восторге[1332], и, действительно, с точки зрения Мерсенна, астральная магия и естественная теология Кампанеллы должны были выглядеть столь же архаичными и вредоносными, как магия и кабала ненавистных розенкрейцеров.

Таким образом, в эти переломные годы, когда мир Возрождения рушится, а из его руин возникает мир современный, — течения уходящей эпохи, по-прежнему бурные, несут и захлестывают протагонистов той эпической битвы, расстановка сил в которой была современным наблюдателям далеко не ясна. Мерсенна[1333] и Декарта из-за их эзотерических интересов подозревали в причастности к розенкрейцерам. И в то же самое время и в том самом городе, где герметизм отступал под ударами Мерсенна, взявшего в союзники открытие Казобона, при дворе Кампанелла предрекал, что инфанту Людовику XIV суждено построить египетский Город Солнца.

XVII век — время зарождения современной науки, и полемика вокруг Фладда пришлась на тот критический момент, когда начался новый поворот, когда механистическая философия природы предоставила теорию, а развитие математики — инструментарий для первой решительной победы человека над природой. Ибо «все великолепное движение современной науки, в сущности, едино;

позднейшие биология и социология заимствовали свои основные постулаты у ранней победоносной механики»[1334].

К истории развития подлинной науки, ведущей к механике Галилея, эта книга не имеет никакого отношения. Такое развитие изучается в рамках истории науки, в исследованиях Дюгема, где показан достигнутый в средневековье прогресс, подытоженный и продолженный в падуанской школе аристотелизма и приведший к ренессансному возрождению греческой математики и к общему расцвету математических штудий; свою роль в этом расцвете сыграл, как теперь признается всеми, неоплатонизм. Феномен Галилея — плод непрерывного развития в средние века и в эпоху Возрождения рациональных традиций греческой науки, которые и защищает Мерсенн, воюя с ужасными магами.

История науки может объяснить и проследить этапы, ведущие к возникновению современной науки в XVII веке, но она не объясняет, *почему* оно пришлось именно на это время, откуда вдруг взялся столь сильный интерес к миру природы и его процессам. Историки науки признают существование этой лакуны. «Если хоть что-то и стало наконец ясно, так это то, что возникновение современной науки было очень сложным процессом, в котором участвовало огромное множество факторов»[1335]. «На своих начальных этапах Научная Революция происходила скорее из-за систематических перемен в мировоззрении, чем из-за развития технического инструментария. А почему произошла революция в методах мышления, остается неясным»[1336]. Один автор предположил, что необходимы «исторические исследования, имеющие целью разведывание основных побудительных мотивов и других человеческих факторов», стоящих за научным движением[1337].

Именно в этом качестве — как историческое исследование, и как исследование именно побудительных мотивов, — данная книга может внести какой-то вклад в прояснение этих проблем. Интеллектуальное движение возникает как следствие движения волевого. Появляется новый центр интересов, притягивающий эмоциональное возбуждение; ум обращается туда, куда его направила воля, а затем уже следуют новые взгляды, новые открытия. За возникновением современной науки стоит поворот воли в сторону мира, его чудес, его таинственных

процессов, новое желание и решимость понять эти процессы и овладеть ими.

Откуда и как возникло это новое направление? Один из ответов на этот вопрос предложен в данной книге — «Гермес Трисмегист». Я называю этим именем и герметическое ядро неоплатонизма Фичино; и сыгравшее огромную роль соединение герметизма и кабалы у Пико; и интерес к Солнцу как к источнику мистико-магической силы; и ту магическую одушевленность всей природы, которую маг пытается уловить и приручить; и сосредоточенность на числе как на пути к тайнам природы; и входящее как в магические учебники вроде «Пикатрикс», так и в философские герметические тексты учение о том, что Вселенная едина и что поэтому маг-практик может полагаться на универсальную значимость своих процедур; наконец — и это во многих отношениях самое важное, — те ошибки в хронологии, из-за которых «Гермес Трисмегист» подвергся христианизации и религиозный герметик получил законное право размышлять о природе в его компании, изучать тайны творения с его помощью и даже (хотя и не все хотели простирать это право так далеко) применять к действующим в мире силам магические процедуры.

Правление «Гермеса Трисмегиста» поддается точной датировке. Оно начинается в конце XV века, когда Фичино переводит новонайденный Герметический свод. Оно заканчивается в начале XVII века, когда Гермеса разоблачает Казобон. За время его правления возникли новые картины мира, новые взгляды, новые движущие силы, которые и привели к появлению современной науки.

Процедуры, которые пытался применять маг, сами по себе с подлинной наукой не имеют ничего общего. Вопрос в другом — могли ли они направить волю в сторону подлинной науки и ее процедур? В одной из предыдущих глав я предположила, что могли, и привела в качестве примера Джона Ди, который одной стороной души — подлинный математик, принадлежащий к той традиции, которая вела к научному прогрессу, а другой — пытается вызывать ангелов с помощью практической кабалы. Нужно намного более подробное «разведывание» мотивов, определяющих деятельность ренессансных ученых, чтобы сделать более определенные утверждения о влиянии на них господствующей герметико-кабалистической традиции. Заново анализируя источники Леонардо да Винчи, Э. Гарэн обратил внимание

на то, что Леонардо упоминает «Гермеса-философа», и на сходство некоторых теорий Леонардо с герметизмом Фичино[1338]. Нельзя ли предположить, что именно мировоззрение мага помогало такому человеку, как Леонардо, соотносить занятия математикой и механикой, с одной стороны, и с другой — занятия искусством?

Если посмотреть на вещи в очень долгой временной перспективе, то напрашивается очень красивая и последовательная линия развития — возможно, слишком красивая и последовательная, чтобы быть совершенно достоверной. Мир поздней античности, уже неспособный развивать греческую науку, обратился к религиозному культу космоса и к сопровождающим этот культ оккультизму и магии, выражением чего служат сочинения «Гермеса Трисмегиста». Возникновение мага как идеала в ту эпоху было, как сказал Фестюжьер, отходом от разумного к оккультному[1339]. Он же говорит и о возникновении ренессансного идеала мага как об отходе от напряженного рационализма средневековой схоластики[1340]. На протяжении долгих средних веков и на Западе и в арабском мире греческая наука прогрессировала. Поэтому можно предположить, что когда «Гермес Трисмегист» и все, что он воплощал, было заново открыто в эпоху Возрождения, то на этот раз возврат к оккультному стал стимулом для подлинной науки.

Зарождаясь, современная наука еще окутана в то, что можно назвать герметической атмосферой. Может быть, «Новая Атлантида» Фрэнсиса Бэкона — не самый лучший пример, потому что былые позиции Бэкона как Отца Экспериментальной Науки теперь поколеблены. Тем не менее: «Новая Атлантида» — это рай для ученых, где всякое изобретение и открытие служат счастливому населению. Во главе ее стоит Орден или Общество, называемое «Дом Соломона» и посвятившее себя изучению Божьих Дел и Творений. Отец Дома Соломона выезжает на колеснице, на которой изображено «посередине блистающее солнце из золота»[1341]. Связаны как-то между собой «Новая Атлантида» и «Город Солнца» или нет, но в любом случае обе эти утопии вышли из одного течения, и течение это — герметическое или герметико-кабалистическое.

Случай Джордано Бруно — пример того, как герметизм послужил движущей силой для создания новой космологии. Предложенный в

этой книге новый подход к Бруно вновь отводит ему роль важной вехи в истории человеческой мысли — но уже не по прежним, неверным, основаниям, а по новым — верным.

С тех пор как Доменико Бетти[1342] создал образ героя, который предпочел умереть, но не отречься от веры в истинность системы Коперника, образ мученика современной науки, философа, порвавшего со средневековым аристотелизмом и положившего начало современному миру, Бруно оставался в ложном положении. В массовом сознании примерно этот его образ и сохраняется. Если я не сумела окончательно доказать ложность этого образа, то, значит, моя книга написана напрасно.

Что произошло в реальности? Бруно был законченным магом, «египтянином» и герметиком до мозга костей. Гелиоцентрическая система Коперника возвещала для него возврат магической религии; споря с оксфордскими докторами, он связывал с системой Коперника магию «Стяжания жизни с небес» Фичино; чертеж Коперника был для него иероглифом божества; движение Земли он доказывал герметическими аргументами о повсеместности магической жизни в природе; целью его было достичь герметического гнозиса, отражения космоса в душе с помощью магических средств, включающих запечатление в памяти магических образов светил, и стать великим магом, чудотворцем, религиозным вождем. Отбросивший созданную герметиками-христианами теологическую надстройку, применявший кабалу лишь в качестве подспорья магии, Бруно был законченным натуралистом, религия которого — это естественная религия псевдоегипетского герметического «Асклепия». Мировоззрение Бруно — пример того, что может получиться при расширении и усилении герметической обращенности к космосу. Герметически истолковав Коперника и Лукреция, Бруно пришел к поразительному представлению о бесконечной протяженности природного отражения божества. Земля, поскольку она живое существо, движется вокруг солнца египетской магии; вместе с ней движутся по своим орбитам планеты, живые светила; бессчетное число иных миров, движущихся и живых, подобно огромным животным, населяет бесконечную вселенную.

Если убрать из вселенной Бруно ее одушевленность и сделать вместо этого принципом движения законы инерции и гравитации, то

эта вселенная превратится в нечто похожее на механическую вселенную Исаака Ньютона, которая величественно движется по своим собственным законам, вложенным в нее Богом, превратившимся из мага в механика и математика. Уже то обстоятельство, что герметический и магический космос Бруно так долго принимали за космос прогрессивного мыслителя, предвосхитивший новую космологию, созданную в результате научной революции, подтверждает правильность предположения, что в подготовке этой революции определенную роль сыграл «Гермес Трисмегист». Интеллектуальная история может теперь изучать философию Джордано Бруно не в отрыве от ее реального исторического контекста[1343], как это делалось прежде, а как замечательно полный образец герметического мировоззрения в эпоху, непосредственно предшествующую научной революции.

«Гермеса Трисмегиста» нужно было отбросить, чтобы освободить XVII веку дорогу прогресса, и датировка Казобона появилась вовремя — когда Гермес уже сделал свое дело. Но история возникновения современной науки остается неполной без истории того, из чего она возникла; агрессивную позицию Мерсенна нельзя понять, если не понимать то, против чего он выступал; возвратное движение маятника в сторону рационализма нужно рассматривать в контексте возрождения оккультной традиции в эпоху Ренессанса.

Более того, установившаяся в результате революции XVII века механистическая картина мира уступила в свою очередь место поразительным достижениям позднейшей науки. Возможно, для большей ясности было бы целесообразно рассматривать научную революцию как процесс, состоявший из двух фаз: первая фаза — это анимистическая вселенная, управляемая магией, вторая — математическая вселенная, управляемая механикой. Исследование обеих фаз и их взаимодействия могло бы оказаться более плодотворным способом исторического рассмотрения поставленных сегодняшней наукой проблем[1344], чем сосредоточенность исключительно на триумфе XVII века. Разве вся наука — это не гнозис, не постижение природы Мира, идущее от откровения к откровению?

В биографии Декарта, написанной Байе, этом интереснейшем свидетельстве, мы читаем, как молодой философ в неистовых поисках истины впал в своего рода энтузиазм, «qui disposa de telle maniere son esprit… qu'il le mit en etat de recevoir les impressions des songes et des visions» [«который настроил его ум таким образом… что привел его в состояние грез и видений»]. 10 ноября 1619 года он лег отдохнуть, «tout rempli de son enthousiasme, amp; tout occupe de la pensee d'avoir trouve ce jour-la les fondemens de la science admirable» («преисполненный этим энтузиазмом и поглощенный мыслью о том, что сегодня он нашел основы науки, вызывающей восхищение»][1345]. Ночью он один за другим увидел три сна, которые показались ему пришедшими свыше. Мы оказываемся в атмосфере герметического транса, того усыпления чувств, когда открывается истина. Атмосфера эта сохраняется на следующих страницах, где рассказывается, как Декарт услышал о «Freres de la Rose Croix» («Братьях Розового Креста»), которые, как говорили, обладают «veritable science» («истинной наукой»)[1346]. Он попытался узнать побольше о них и об их секрете, но ничего не узнал; правда, когда он в 1623 году вернулся из Германии в Париж, его подозревали в том, что он вступил в братство розенкрейцеров[1347]. Хотя это и было не так, но стало ясно, что братство не целиком вымышлено, поскольку «несколько немцев и один англичанин, Роберт Фладд, писали в их защиту»[1348]. Атмосфера, в которой Декарт ищет истину, — это атмосфера великого спора о Фладде и розенкрейцерах.

Примерно в то же время, пишет Байе, Декарт почти забросил свои любимые занятия математикой и геометрией, которые показались ему лишенными всякой достоверности.

> Il ne trouvoit rien effectivement qui lui parut moins solide que de s'occuper de nombres tout simples, amp; de figures imaginaires… sans porter sa vue au dela. Il y voioit meme quelque chose de plus qu' inutile; amp; il croyoit qu'il etoit dangereux de s'appliquer trop serieusement a ces demonstrations superficielles, que l'industrie amp; l'experience fournissent moins souvent que le hazard: amp; qui sont plutot du ressort des yeux amp; de l'imagination que de celui de l'entendement.
>
> [В самом деле, ничто ему не казалось более легковесным, чем занятия простыми числами и воображаемыми фигурами… уводящие

его взор от более важных сфер. Занятия эти казались ему даже более чем бесполезными; он считал, что опасна слишком серьезная сосредоточенность на этих поверхностных упражнениях, успех в которых чаще зависит от случая, чем от умения и опыта, и которые относятся более к компетенции глаз и воображения, нежели к компетенции разумения][1349].

Эти слова могли бы служить описанием фладдовского типа герметических схем. Но не они нужны были Декарту; он искал «Всеобщую науку» — «Science generale», которую можно было бы назвать «Mathesis, ou Mathematique universelle»[1350]. Видение укрепило его веру в то, что математика — единственный ключ к тайнам природы, и вскоре после этого он изобрел «новое и плодотворнейшее орудие, аналитическую геометрию»[1351].

Картезианская «наука» оказалась постижением того, что подлинная математика — это ключ ко вселенной, и она привела к открытию подлинно научного орудия исследований. Произошел переход к эпохе, в которую обращенность к космосу, хотя еще герметическая, почти «розенкрейцеровская» по своим истокам, уже приводит к достоверным научным идеям. Но разве не могла подготовить Декарта к пересечению этой внутренней границы как раз интенсивная герметическая выучка воображения, обращенного к космосу?

Для Декарта, с его стремлением установить абсолютно объективное представление о природе как о механизме, с его энтузиазмом относительно чистой математики как единственного надежного средства объективного исследования, проблема души была скорее помехой. Этой проблеме он дал временное и очень грубое решение посредством так называемого дуализма: «один мир — это огромная математическая машина, протяженная в пространстве; а другой мир — это лишенные протяженности мыслящие духи. И все, что не является математическим или хоть как-то зависит от деятельности мыслящей субстанции… относится ко второму миру»[1352]. «Мыслящей субстанции», которая отвечает за все, что не входит в огромный внешний механизм, Декарт даже отводит определенное место в мозгу: душа сосредоточена в шишковидной железе[1353]. Этот на удивление неадекватный подход к душе очень скоро подвергся критике, и начиная со времен Декарта с проблемой

знания, эпистемологии, соотношения души и материи сражались множество философов и мыслителей. Но изначально нескладная постановка проблемы так и не была исправлена. О внешнем мире человек узнавал все больше и больше. О собственной душе, о том, почему она способна отражать природу и почему с этим ее отражением можно обращаться столь удивительным образом, человек узнал намного меньше.

Почему же Декарт относился к душе (mens) с таким пренебрежением, хочется даже сказать — с таким страхом, почему хотел так тщательно ее изолировать, убрать ее как помеху на пути механической вселенной, на пути математики? Может быть, дело в том, что мир Декарта изо всех сил старался порвать с «Гермесом Трисмегистом» (я снова придаю этому имени обобщенный смысл) и всем, что он воплощал? Ключевое различие между магом и ученым по отношению к миру состоит в том, что первый хочет вобрать мир в себя, а второй хочет противоположного: он мир выносит вовне и обезличивает, то есть его воля направлена в сторону, точно обратную той, которая описана в герметических текстах, где на первое место ставится именно отражение мира в душе (mens). И в качестве религиозного опыта, и в качестве магии герметическое отношение к миру сохраняет этот внутренний характер.

Поэтому напрашивается вывод, что когда механика и математика вытесняли анимизм и магию, то именно от этой интериоризации, от этой тесной связи души (mens) с миром и нужно было любой ценой избавиться. И видимо, это по необходимости сильное движение в противоположную сторону и привело к тому, что проблема души безнадежно отстала от проблемы материального внешнего мира и его устройства. Поэтому «Гермес Трисмегист» и его история очень важны и для истории проблемы души, и для ответа на вопрос, почему душа, оставленная без внимания в начале Нового времени, превратилась в такую проблему. С полемикой вокруг Фладда нельзя разделаться с помощью слишком легкого постулата, будто «новые» той эпохи были во всем правы. Отвергнутые ими представления о душе и материи, возможно, были, несмотря на всю странность формы, по сути ближе к некоторым современным идеям, чем их собственные представления. Как бы то ни было, историю отвергнутого ими мы обязаны знать хотя бы для того, что понять движущие силы, приведшие к триумфу

механицизма. И эта история обнажает корни той перемены, которая произошла с человеком, когда его душа перестала входить неотъемлемой частью в божественную жизнь вселенной. Следуя за «Гермесом Трисмегистом», мы попадаем в области, лежащие на границе между магией и религией, магией и наукой, магией и искусством, поэзией, музыкой. В этих зыбких областях и обитал человек Возрождения, а в XVII веке какой-то ключ к личности этого «великого чуда» (magnum miraculum) был утрачен.

Я бы хотела, чтобы эту книгу читали как исторический очерк. Я попыталась держать в поле зрения главные черты эпохи и на их фоне проследить воздействие культурных и религиозных сил, восходящих в конечном счете к импульсу «Гермеса Трисмегиста» (я снова обозначаю этим именем все описанное в книге движение), на итальянский Ренессанс. Влияние это было отчасти скрытым, и, выведя его на свет и подвергнув историческому исследованию, можно открыть новые перспективы для понимания давно знакомых феноменов. Главной моей задачей было поместить в такую перспективу Джордано Бруно, и я надеюсь, что тем самым откроется дорога, по которой другие пойдут к новым решениям старых проблем.

Биографическая справка

Фрэнсис Амелия Йейтс родилась 28 ноября 1899 года в графстве Гэмпшир в семье кораблестроителя. Начальное и среднее образование получила в Laurel Bank School в Глазго, затем в Birkenhead High School, но главным образом в семье, с помощью двух своих старших сестер (одна из них стала писательницей, другая — учительницей-миссионеркой в Южной Африке). Первая публикация — «Край снежных сосен» в «Glasgow Weekly Herald» от 15 марта 1913 года. В 1924 г. экстерном получила степень бакалавра в лондонском University College по специальности «французский язык и литература», в 1926 г. окончила магистратуру. С 1926 по 1939 г. занималась самостоятельной научной работой и преподаванием. В 1934 г. выпустила свою первую книгу «Джон Флорио. Жизнь итальянца в шекспировской Англии». В 1936 г. поместила в «Times Literary Supplement» объявление о своем намерении перевести на английский «Великопостную вечерю» Джордано Бруно и о желании связаться с коллегами. На это объявление откликнулась Доротея Уэйли Сингер, жена историка науки Чарльза Сингера. Сингеры ввели Йейтс в круг Института Варбурга: незадолго перед этим коллектив Института эмигрировал из Гамбурга в Лондон, перевезя с собой все фонды уникальной Библиотеки Варбурга. С 1939 года Ф. Йейтс являлась сотрудницей Института Варбурга, с которым оставалась связана и после ухода на пенсию в 1967 году. Многократно читала лекции во Франции, в Италии и в США; была удостоена многочисленных академических почестей. Она умерла 29 сентября 1981 года.

Другие книги Фрэнсис Йейтс

На языке оригинала

John Florio: The Life of an Italian in Shakespeare's England. Cambridge, 1934. (Reprinted, New York, 1968.)

A Study of *Love's Labour's Lost.* Cambridge, 1936. (Reprinted, Folcroft, Pa., 1973; Norwood, Pa.,1975; Philadelphia, 1976.)

The French Academies of the sixteenth Century. London, 1947. (Reprinted, Nendeln, 1968.)

The Valois Tapestries. London, 1959. (2nd ed.: London, 1975.)

The Art of Memory. London and Chicago, 1966.

Theatre of the World. London and Chicago, 1969.

The Rosicrucian Enlightenment. London and Boston, 1972.

Astraea: The Imperial Theme in the sixteenth Century. London, 1975.

Shakespeare's Last Plays: A new Approach. London, 1975. (Также издана в США под заглавием: Majesty and Magic in Shakespeare's last Plays. Boulder, 1978.)

The Occult Philosophy in the Elizabethan Age. London, 1979.

Collected Essays, I: Lull and Bruno. London, 1982.

Collected Essays, II: Renaissance and Reform. London, 1983.

Collected Essays, III: Ideas and Ideals in the North European Renaissance. London, 1984.

На русском языке

Искусство памяти / Пер. Малышкина. СПб., 1998.

Розенкрейцерское Просвещение / Пер. А. Кавтаскина под ред. Т. Баскаковой. М., 1999.

Примечания

Список сокращений

Bibliografia — V. Salvestrini, *Bibliografia di Giordano Bruno* (1582–1950), seconda edizione postuma a cura di Luigi Firpo, Firenze, 1958.

C.H. — Corpus Hermeticum, Paris, 1945 and 1954. Vol I, *Corpus Hermeticum,* I–XII, texte etabli par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugiere. Vol II, *Corpus Hermeticum,* XIII–XVIII, *Asclepius,* texte etabli par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugiere. Vol. III, Fragments extraits de Stobee, I–XXII, texte etabli et traduit par A.-J. Festugiere. Vol. IV, Fragments extraits de Stobee, XXIII–XXIX, texte etabli et traduit par A.-J. Festugiere; Fragments divers, texte etabli par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugiere.

Dial. ital. — Giordano Bruno, *Dialoghi iialiani,* con note da Giovanni Gentile, terza edizione a cura di Giovanni Aquilecchia, Firenze, 1957 (one vol.).

Documenti — Documenli della vita di Giordano Bruno, a cura di Vincenzo Spampanato, Firenze, 1933.

Festugiere — A.-J. Festugiere, *La Revelation d'Hermes Trismegiste,* Paris, 1950-4 (four vols.).

Ficino — Marsilio Ficino, *Opera omnia,* Bale, 1576 (two vols., consecutively paged).

Garin, *Cultura* — Eugenio Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano,* Firenze, 1961.

J.W.C.I. — Journal of the Warburg and Courtauld Institutes.

Kristeller, *Studies* — Paul Oskar Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters,* Roma, 1956.

Kristeller, *Suppl. Fic.* — Studies Paul Oskar Kristeller, *Supplementum Ficinianum,* Firenze, 1937 (two vols.).

Op. lat. — Giordano Bruno, *Opere latine,* ed. F. Fiorentino, V. Imbriani, C.M. Tallarigo, F. Tocco, H. Vitelli, Napoli and Firenze, 1879-91 (three vols, in eight parts). Facsimile reprint, 1962 (Friedrich Fromman Verlag Gunther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt).

Pico — Giovanni Pico della Mirandola, *Opera omnia,* Bale, 1572 (one vol.).

Scott — *Hermelica,* ed. W. Scott, Oxford, 1924-36 (four vols.).

Sommario — Angelo Mercati, *Il sommario del processo di Giordano Bruno,* Citte del Vaticano, 1942.

Test. uman. — Testi umanistici su l'ermetusmo, testi di Ludovico Lazzarelli, F. Giorgio Veneto, Cornelio Agrippa di Nettesheim, a cura di E. Garin, M. Brini, C. Vasoli, P. Zambelli, Roma, 1955.

Thorndike — Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science,* Columbia University Press, 1923-41 (six vols.).

Walker — D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, The Warburg Institute, University of London, 1958.

Примечания

1

Festugiere, I, pp. 67 ff.

2

Cicero, De natura deorum, III, 22 [пер. М.И. Рижского, в: Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 185].

C.H., I, p. V (предисловие А.Д. Нока); Festugiere, III, p.l.

4

Как пишет Блумфилд, «по вопросу о египетских элементах в герметизме наука кидалась из одной крайности в другую» (см. M.W. Bloomfield, The Seven Deadly Sins. Michigan, 1952, p. 342 и приведенную там библиографию). Фестюжьер не признает почти никаких египетских влияний на герметические тексты и сосредотачивается исключительно на влияниях греческих. Осторожное резюме Блумфилда (op. cit., p. 46) звучит так: «Эти тексты созданы главным образом египетскими неоплатониками, находившимися под сильным влиянием стоицизма, иудаизма, персидской теологии, возможно, собственно, египетских верований и, разумеется, Платона, прежде всего — „Тимея“. Они, видимо, и служили священным писанием египетской мистериальной религии, в основных чертах восходящей ко второму веку до н. э.» Теорию мистериального культа критикует Фестюжьер (Festugiere, I, pp. 81 ff.).

5

Согласно Ноку и Фестюжьеру, см. C.H., loc. cit.; Festugiere, I, pp. 85 ff.

6

Неверная атрибуция восходит к IX в.; см. C.H., II, p. 259; о коптском переводе см. ниже, гл. 21, прим. 127.

7

Неизвестно, когда Герметический свод был сведен воедино, но уже в XI в. в этом виде его знал Пселл; см. C.H., I, pp. XLVII–L (предисловие Нока).

8

Festugiere, I, pp. 1 ff.

9

Ibid., I, pp. 14 ff.

10

Ibid., I, pp. 19 ff.

11

Ibid., I, pp. 46 ff.

12

C.H., II, p.328.

13

Lactantius, Divinae Institutiones, I, vi; английский перевод У. Флетчера в: The Works of Lactantius. Edinburgh, 1871, I, p. 15.

14

О цитатах из герметических текстов у Лактанция см. C.H., I, p. xxxviii; pp. 259, 276–277.

15

Lactantius, De ira Dei; перевод Флетчера, II, p. 23.

16

Lactantius, Div. Inst., IV, vi; перевод Флетчера, I, p. 220. Лактанций цитирует «Асклепия», 8 (C.H., II, p. 304).

17

См. C.H., II, pp. 276–277.

18

См. ниже, с. 26.

19

Lactantius, Div. Inst., IV, xi; перевод Флетчера, I, p. 226.

20

Lactantius, Div Inst., I, vi; IV, vi; VIII, xviii: перевод Флетчера, I, p. 14–19; 220–222; 468–469. Древность самих Сивиллиных оракулов не более подлинна, чем древность герметических текстов. Подложные «прорицания Сивилл» еврейского происхождения появились в трудноопределимое время и позже подверглись христианской обработке. Трудно решить, что именно в Сивилинных оракулах восходит к еврейским источникам, а что — к христианским. См. M.J. Lagrange, Le judaisme avant Jesus-Christ, Paris, 1931, pp. 505–511; A. Puech, Histoire de la litterature grecque chretienne. Paris, 1928, II, pp. 603–615; и примечание G. Bardy в: Oeuvres de Saint-Augustin, Desclee de Brouwer, vol. 36, 1960, pp. 755–759.

21

Lactantius, Div. Inst., II, xv.

22

Augustinus, De civitate Dei, VIII, XXIII–XXVI [«О граде Божием» цитируется по изданию: Библиотека творений св. отцев и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Книга 10. Творения блаженного Августина Епископа Иппонийского, часть 3. Киев, 1906 (=Брюссель, 1974)]. Августин цитирует «Асклепия», 23, 24, 37; см. C.H., II, pp. 325 ff.

23

C.H., II, p. 259.

24

De civ. Dei, VIII, xiii-xxii.

25

Это название английского перевода, сделанного Уильямом Адлингтоном в XVI в.

26

De civ. Dei, VIII, xxiii. Цитируется по английскому переводу Джона Хили [John Healey]. Цитата из Рим. I, xxi.

27

Исайя, XIX, i.

28

См. ниже, с. 159, 161–162.

29

De civ. Dei, XVIII, xxxix; перевод Дж. Хили.

30

См. Testimonia [Свидетельства], собранные в: Scott, vol. I.

31

Clem. Alex., Stromata, VI, iv, xxxv-xxxviii. Cp. Festugiere, I. pp. 75 ff.

32

Климент не упоминает герметических текстов, из чего Скотт (I, pp. 87–90) заключает, что либо он их не знал, либо знал, что они не такие уж древние.

33

Рукопись, по которой переводил Фичино, находится в Библиотеке св. Лаврентия (Laurentianus, LXXI 33(A)) См. Kristeller, Studies, p. 223; одиннадцатая глава этой книги в отредактированной форме воспроизводит статью, которую Кристеллер опубликовал в 1938 году и которая была пионерским исследованием сделанного Фичино перевода Герметического свода. Все исследователи ренессансного герметизма очень многим обязаны этой работе Кристеллера.

34

Посвящение Лоренцо Медичи при составленных Фичино конспекте Плотина и комментариях к нему; Ficino, p. 1537.

35

«Mercurium paucis mensibus eo (Козимо) uiuente peregi. Platonem tunc etiam sum aggressus» [«Меркурия я закончил за несколько месяцев при его (Козимо) жизни. Затем уже приступил к Платону»]; Ficino, loc. cit. Ср. Kristeller, Studies, p. 223; A. Marcel, Marsile Ficin. Paris, 1958, p. 255 ff.

36

Чтобы стал понятен этот энтузиазм, требуется история средневекового и ренессансного (до Фичино) герметизма. Замечания о влиянии «Асклепия» в средние века см. в: C.H., II, pp. 267–275. Интерес к герметизму (основанный главным образом на «Асклепии» и псевдогерметической «Книге Гермеса Меркурия Тройственного о шести Первоначалах» («Liber Hermeus Mercurii Triplicis de VI rerum principiis») — одна из примет Возрождения XII в. О влиянии этих сочинений на Гуго Сен-Викторского см. Didascalicon, transl. by J. Taylor. Columbia, 1961, pp. 19 ff. и примечания. В средние века, конечно, были известны многие магические, алхимические и астрологические тексты, циркулировавшие под именем Гермеса, см. ниже, с. 49.

37

Предисловие Фичино к «Поймандру» (Ficino, p. 1836).

38

Это объяснение эпитета «Триждывеличайший» придумано в средние века; см. ниже, с. 49.

39

Ficino, loc. cit.

40

В «Платоновской теологии» («Theologia Platonica») Фичино приводит такую генеалогию: (1) Зороастр, (2) Меркурий Трисмегист, (3) Орфей, (4) Аглаофем, (5) Пифагор, (6) Платон (Ficino, p. 386). В предисловии к комментарию на Плотина Фичино говорит, что божественная теология началась одновременно у персов с Зороастра и у египтян с Меркурия; затем перешла к Орфею, Агласфему, Пифагору, Платону (ibid., p. 1537).

Это отнесение Зороастра и Гермеса к одному времени позволяет согласовать генеалогию Фичино с генеалогией Гемиста Плифона, для которого древнейший источник мудрости — Зороастр, а затем идут хотя и иные, чем у Фичино, посредники, но, как и у него, ведущие в итоге к Пифагору и Платону. См. отрывки из комментария Плифона на «Законы» Платона и из его ответа Схоларию в: F. Masai, Plethon et le platonisme de Mistra, Paris, 1956, pp. 136, 138.

Ценное исследование генеалогий мудрости у Фичино — D.P. Walker, «The Prisca Theologia in France», J.W.C.I., 1954 (XVII), pp. 204–259.

41

Vita di Ficino [Жизнь Фичино], опубликованная по рукописи и датируемая ок. 1591 г. в: Marcel, op.cit., p. 716.

42

В трактате о христианской религии (De Christ, rel., XXV) Фичино помещает Гермеса рядом с Сивиллами — поскольку он тоже возвещал пришествие Христа (Ficino, p. 29).

43

Scott, I, p. 31. Конец XVI в. — слишком ранняя дата для конца этой иллюзии; см. ниже, глава XXI.

44

Kristeller, Studies, pp. 223 ff; Suppl. Fic., I, pp. LVII–LVIII, CXXIX–CXXXI.

45

Scott, I, pp. 31 ff., и см. ниже, с. 160, 167,169.

46

Плифон твердо верил в глубочайшую древность этих оракулов (Masai, op. cit., pp. 136, 137, 375 etc), которые он считал тем источником зороастрийской мудрости, поток откуда достиг в конце концов Платона. То есть перед нами точная аналогия отношению Фичино к герметическим текстам. Фичино было тем легче смешать воды этих двух первоисточников, что они действительно возникли в одно время и в схожей атмосфере. О герметических текстах Нок говорит: «Как и в „Халдейских оракулах“, сочинении эпохи Марка Аврелия, в них обнаруживается стиль мышления или, точнее, — стиль обращения с мыслью, аналогичный какой-то магической процедуре…» (C.H., I, p. VII).

«Халдейские оракулы» были изданы Кроллем: W. Kroll, De oraculis chaldaicis in Breslauer Philolog. Abhandl, VII (1894), pp. 1-76.

47

Об орфизме в эпоху Ренессанса см. D.P. Walker, «Orpheus the Theologian and the Renaissance Platonists», J.W.C.I., 1953 (XVI), pp. 100–120.

48

Незачем говорить, что фундаментальными трудами на эту тему остаются работы Рейценштайна, особенно: Reitzenstein, «Poimandres» (Leipzig, 1904). Учтены предисловия и критический аппарат В. Скотта в его издании герметических текстов, а также предисловия и примечания в издании Нока и Фестюжьера. Другие ценные работы: A.D. Nock, Conversion, Oxford, 1933; C.H. Dodd, The Bible and the Greeks, London, 1935; R.Mc.L. Wilson, The Gnostic Problem, London, 1958.

49

Общепризнано, что у первого трактата Герметического свода — «Поймандр» — есть еврейские черты, однако относительно того, в какой мере его автор находился под влиянием эллинизированного иудаизма, мнения расходятся.

50

Большинство ученых не находят в герметических текстах почти никаких следов христианского влияния. Додд, усматривающий в них прежде всего еврейское влияние, полагает, что «те черты Hermetica, в которых можно предположить влияние христианства, обязаны своим происхождением эллинистически-иудейским идеям, лежащим в основе как герметической литературы, так и Нового завета» (op. cit., p. xv, прим.).

51

Festugiere, I, p. 84; II, pp. x-xi (классификация отдельных текстов по принадлежности к оптимистическому или пессимистическому гнозису дана в примечании на стр. XI).

52

Читатель должен иметь в виду, что это не перевод, а конспект, в который местами включены прямые цитаты. При составлении этого конспекта использовался французский перевод Фестюжьера и латинский — Фичино. К сожалению, английский перевод Скотта непригоден для использования ввиду слишком вольного обращения переводчика с текстом оригинала [Русское изложение герметических текстов основано на переводе К. Богуцкого].

53

C.H., I, pp. 7-19; Ficino, pp. 1837–1839.

54

«Ego autem Pimandri beneficium inscripsi penetralibus animi…» [«А я записал благодеяние Поймандра в глубинах души…»] (перевод Фичино, Ficino, p. 1839).

55

Ficino, loc. cit.

56

Theologia Platonica, VIII, I (Ficino, p. 400).

Сведения об Артапане Фичино, вероятно, почерпнул у Евсевия: Eus., De praeparatione evangelicae, IX, 27, 6. Артапан был эллинизированным евреем; см. Festugiere, I, pp. 70, 384.

57

Фестюжьер считает, что стремление человека участвовать в творении само по себе не было грехом, ибо на это имелось соизволение Отца, но тем не менее рассматривает вхождение человека сразу вслед за этим в демиургическую сферу Семи Управителей как его наказание, как начало падения в материальный мир (Revelation, III, pp. 87 ff.). Додд дает сходную интерпретацию (op. cit., p. 153). Оба автора подчеркивают различие между изначально божественным человеком у Гермеса и человеком у Моисея, который сотворен из земного праха. У Гермеса падение человека больше напоминает падение Люцифера, чем Адама.

58

См. ниже, с. 38.

59

C.H., pp. 200–209; Ficino, pp. 1854–1856.

60

Festugiere, III, pp. 90, 154, 156, etc. См. также ценные соображения об этом трактате, а также о связи пороков со знаками зодиака и планетами в: M.W. Bloomfield, The Seven Deadly Sins, Michigan, 1952, pp. 48 ff.

61

О Властях см. Festugiere, III, pp. 153 ff.

62

Ficino, p. 1856.

63

Festugiere, IV, p. 253.

64

Иоанн, I, iv, xii.

65

C.H., I, pp. 147–157; Ficino, pp. 1850–1852.

66

C.H., I, pp. 174–183; Ficino, pp. 1852–1854.

67

C.H., II, pp. 296–355.

68

Ibid., p. 297.

69

Ibid., p. 301–302.

70

Ibid., pp. 304–305.

71

См. выше, с. 14.

72

C.H., II, p. 319.

73

О деканах см. ниже, с. 47–48.

74

C.H., II, pp. 325–326.

75

Ibid., pp. 347–349.

76

Ibid., pp. 326 ff.

77

В 1505 г. Лефевр д’Этапль опубликовал в Париже фичиновского «Поймандра» и «Асклепия», сопроводив их собственными комментариями. Впоследствии оба текста часто печатались вместе и оказались рядом в собрании сочинений Фичино без указания на то, что комментарии к «Асклепию» принадлежат на самом деле не Фичино, а Лефевру д’Этаплю. В частности, в «Сочинениях» Фичино, на которые мы ссылаемся в этой работе, сразу вслед за «Поймандром» Фичино с комментариями Лефевра, основанными на фичиновском предисловии. (Ficino, pp. 1836–1857) помещен «Асклепий» (pp. 1858–1872) с комментариями, которые невнимательный читатель, естественно, также принимает за выражение мыслей Фичино. На эту ошибку указал П.О. Кристеллер в своих Suppl. Fic., I, pp. cxxx ff.; см. также Kristeller, Studies, pp. 223 ff.

78

Комментарии к «Асклепию» (принадлежащие на самом деле Лефевру д’Этаплю), в которых осуждаются описанные в этой книге египетское идолопоклонство и практика магии, см. в: Ficino, pp. 1866–1867, 1870. Ср. D.P. Walker, «The Prisca Theologia in France», J.W.C.I, 1954 (XVII), p. 238.

79

«E multis denique Mercurii libris, duo sunt diuine praecipue, unus de Voluntate diuina, alter de Potestate, amp; sapientia Dei. Ille Asclepius, hic Pimander inscribitur» [«Наконец из множества книг Меркурия особенно божественны две — одна о божественной Воле, другая о Могуществе и Мудрости Бога. Первая называется Асклепий, вторая — Поймандр»]. Предисловие Фичино к «Поймандру» (Ficino, p. 1836).

80

Scott, I, p. 32.

81

Lactantius, Div. Inst, IV, vi; перевод Флетчера, I, p. 221; C.H., II, pp. 304–305; см. выше, с. 14.

82

C.H., I, p. 8; Ficino p. 1837. Lactantius, Div. Inst, IV, viii, ix; перевод Флетчера, I, pp. 224, 226.

83

Cicero, De nat. deor., III, 22; цит. в: Lactantius, Div. Inst, I, vi (перевод Флетчера, I, p. 15). Цицерона Лактанций цитирует в рассуждении о Гермесе и Сивиллах; таким образом, автор мозаики, вероятно, заимствовал сюжет у Лактанция, а не непосредственно у Цицерона.

84

Ср. R.H. Cust, The Pammenl masters of Siena, London, 1901, pp. 23, 31. Средние века знали Гермеса как языческого пророка, и данное изображение — не первое, где он помещен рядом с Сивиллами; но именно на Сиенской мозаике Гермес впервые является во всем великолепии своей ренессансной славы.

85

Текст фрагментов Стобея с французским переводом см. в C.H., vols. III и IV.

86

Такую границу попытался провести Скотт, выделив в герметических текстах философские сочинения, не имеющие ничего общего и стоящие неизмеримо выше «гор хлама», которые приписывались Гермесу (Scott, I, p. i). В отличие от него, Фестюжьер посвятил «астрологии и оккультным наукам» первый том своего Revelation, где он анализирует магические и астрологические тексты как необходимую подготовку для изучения философской части герметических текстов. Ср. также Thorndike, I, pp. 287 ff.

87

Хороший обзор этой темы см.: Festugiere, I, pp. 89 ff.

88

О деканах см.: Festugiere, I, pp. 115 ff.; Bouche-Leclercq, L’astrologie grecque, Paris, 1899, pp. 215 ff; F. Boll, Sphaera, Leipzig, 1903, pp. 15 ff; O. Neugebauer, The Exact Sciences in Antiquity (Princeton, 1952), Harper Torchbook Reprint, 1962, pp. 81 ff. Специальное исследование об образах деканов: W. Gundel, Dekane und Dekansternbilder, Studien der Bibliothek Warburg, XIX, 1936.

89

C.H., III, 34, 36 (фрагменты Стобея, VI). В примечаниях к этому месту (ibid., p. L) Фестюжьер истолковывает детей, или сыновей, деканов как демонов. См. также Revelation, I, pp. 118–120; Scott, III. p. 374 (с чертежом, показывающим, что, согласно этому месту, деканы находятся вне и выше зодиакального круга).

90

См. Thorndike, I, p. 291; Festugiere, I, pp. 111–112.

91

Thorndike, loc. cit.; Festugiere, ibid., pp. 143 ff.

92

Festugiere, ibid., pp. 207 ff., по поводу «Livre court medical d’Hermes Trismegiste selon la science astrologique et l’influx naturel des animaux, publie a l’adresse de son disciple Asklepios» [«Краткий врачебник Гермеса Трисмегиста согласно астрологической науке и естественному влиянию животных, обращенный к его ученику Асклепию»]. Как видно уже из французского заглавия, в сочинениях такого рода часто фигурируют персонажи, известные нам по философским герметическим текстам. Как и «Асклепий», этот трактат о животных написан от лица Гермеса, который обращается к Асклепию.

93

См. Thorndike, I, p. 291; Festugiere, I, pp. 130–131.

94

Festugiere, I, pp. 112 ff. «Книга Гермеса» была обнаружена Гунделем [Gundel] и опубликована им в 1936 г.

95

Festugiere, I, pp. 139 ff.

96

Ibid., pp. 283 ff.

97

Thorndike, II, 214 ff; Festugiere, I, pp. 105 ff.

98

В его «Speculum astronomiae» [«Зерцало астрономии»]; см. Albertus Magnus, Opera, ed. Borgnet, X, p. 641; ср. также Thorndike, II, p. 220. Альберт Великий, возможно, относится к числу тех средневековых писателей, которым был известен латинский «Асклепий» (см. C.H., II, pp. 268–269).

99

Thorndike, II, 219.

100

Ibid., pp. 215, 222. Возможно, это — отголоски псевдогерметической «Liber Hermetis Mercurii Triplicis de VI rerum principiis» (XII в.), опубликованной в: Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age, 1955 (22), pp. 217–302 (ed. Th. Silverstein). О значении этой работы см. выше, гл. 1, прим. 36.

101

Арабский текст «Пикатрикс» опубликован в Studien der Bibliothek Warburg, Vol. XII, 1933 (ed. H. Bitter). Немецкий перевод арабского текста, выполненный Х. Риттером и М. Плесснером, напечатан в Studies of the Warburg Institute, University of London, Vol. 27, 1962; там же приведено краткое содержание арабского текста по-английски.

Помимо этих изданий, см. работы о «Пикатрикс»: H. Bitter, «Picatrix», ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie, in Vortrage der Bibliothek Warburg, 1922; Thorndike, II, pp. 813 ff.; Festugiere, I, pp. 389, 397 (в приложении Луи Массиньона [Louis Massignon], посвященном арабской герметической литературе); Garin, Cultura, pp. 159 ff.

102

Этот латинский перевод еще не издан. Но в эпоху Возрождения в ходу был латинский перевод, который несколько отличается от арабского оригинала и потому должен быть использован при исследовании ренессансных авторов.

Латинская рукопись «Пикатрикс», которую я использовала, — Sloane, 1305. Это рукопись XVII в., но она близко воспроизводит более ранние рукописи (см. Thorndike, II, pp. 822), имея перед ними то преимущество, что написана четким и разборчивым почерком.

103

E.Garin, Medioevo e Rinascimento, Firenze, 1954, pp. 175 ff.; Cultura, pp. 159 ff.

104

P. Kibre, The Library of Pico della Mirandola, New York, 1936, p. 263; cf. Garin, Cultura, p. 159.

105

См. Ludovico Lazzarelli, «Testi scelti», ed. M. Brini, in Test. uman., p. 75.

106

G.F. Pico, Opera, Bale, 1572–1573, II, p. 482; cf. Thorndike, VI, p. 468.

107

Критикуя ошибки Петра Абанского; ср. Thorndike, II, p. 814; V, pp. 119, 122.

108

«Пантагрюэль», III, 23; цит. у Thorndike, II, 814.

109

Agrippa d'Aubigne, Oeuvres completes, ed. E. Reaume, F. de Caussade, Paris, 1873, 1, p. 435.

110

О рукописях см. Thorndike, II, pp. 822–824.

111

Picatrix, Lib. I, cap. 7, и Lib. IV, cap. I (Sloane 1305, ff. 21 verso ff.; ff. 95 recto ff.).

112

Picatrix, Lib. II, cap. 12 (Sloane 1305, ff. 52 recto ff.).

113

Образы планет приведены в Lib. II, cap. 10 (Sloane 1305, ff. 43 recto ff.)

114

Перечень образов деканов приведен в Lib. II, cap. 11 (Sloane 1305, ff. 48 verso ff.).

115

Sloane 1305, ff. 37 recto ff.

116

Sloane 1305, ff. 95 recto ff.

117

Picatrix, Lib. IV, cap. 3 (Sloane 1305, f. III. recto). В арабском оригинале Город называется «аль-Ашмунаин»; см. немецкий перевод арабского текста (цит. выше, гл. III, прим. 17), с. 323.

118

Asclepius (C.H., II, p. 332).

119

C.H., I, p. 61; Ficino, p. 1843.

120

C.H., I, p. 114; Ficino, p. 1847.

121

Asclepius (C.H., II, pp. 318 ff.). Юпитер-небо и Солнце фигурируют в этом списке в качестве верховных богов; за ними следуют тридцать шесть деканов; ниже всех стоят планеты, среди которых Юпитер и Солнце тоже есть, но уже в своей низшей ипостаси. См. выше, с. 39.

122

См. ниже, с. 56.

123

См. ниже, с. 63–64.

124

Walker, p. 36; Garin, Cultura, pp. 159 ff.

125

P. D’Ancona, Les Mois de Schifanoja a Ferrara, Milano, 1954, p. 9. Загадочные изображения возле знаков зодиака впервые отождествил с образами деканов А. Варбург: A. Warburg, «Italienische Kunst und Internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara», Gesammelte Schriften, Leipzig, 1932, II, pp. 459 ff.

126

Э. Гарэн (. Garin, Medioevo e Rinascimento, p. 155) приводит Салютати и Манетти как авторов, которые находились под влиянием «Асклепия» еще до возрождения герметизма, осуществленного Фичино.

127

Julian, Works, Loeb edition, I, pp. 405, 407.

128

Origen, Contra Celsium, VIII, 58–59; перевод H. Chadwick, Cambridge, 1953, pp. 496–497.

129

Великолепный разбор магии Фичино дает Д.П. Уокер в своей книге «Духовная и демоническая магия от Фичино до Кампанеллы» (D.P. Walker, Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella), которая очень помогла мне при работе над этой главой. Весьма ценной представляется мне также статья: E. Garin, «Le „Elezioni“ e il problema dell’astrologia» в Umanesimo e esoterismo, ed. E. Castelli, Archivio di Filosofia, Padova, 1960, pp. 7 ff.

130

«Libri de vita» [«Книги о жизни»] — общее название сочинения, состоящего из трех книг, последняя из которых называется «De vita coelitus comparanda» [«О стяжании жизни с небес»]. О многочисленных изданиях «Книг о жизни» — очевидно, самого популярного сочинения Фичино — см.: Kristeller, Suppl. Fic, I, pp. LXIV–LXVI. Оно включено в «Сочинения» Фичино: Opera, pp. 530–573.

131

Ficino, p. 530 (обращение к читателю перед третьей книгой — «О стяжании жизни с небес»).

132

О меланхолии у Фичино см.: R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, Saturn and Melancholy, London, 1964, pp. 255 ff.; L. Babb, The Elizabethan Malady, East Lansing, 1951.

133

Libri de vita, II, III, 5, etc.; (Ficino, pp. 536–537).

134

Julian, Works, Loeb edition, I, p. 407.

135

Libri de vita, II, 14 (Ficino, pp. 520–521).

136

Libri de vita, III (De vita coelitus comparanda), I (Ficino, pp. 532–533).

137

Kristeller, Suppl. Fic., I, p. LXXXIV; cf. Garin, op. cit., pp. 18 ff. Уокер (p. 3, note 2) указывает, что сочинение Фичино может относиться также и к Enn. IV, 4, 30–42.

138

Plotinus, Enn, IV, 3, xi.

139

Garin, op. cit., pp. 21 ff.

140

E.H. Gombrich, «Icones Symbolicae: the Visual Image in Neoplatonic Thought», J.W.C.I., 1948 (XI), pp. 163–192.

141

Walker, pp. 40–41.

142

De vita coelilus comparanda, 26 (Ficino, pp. 571–572). Другим важным источником по иератической магии было для Фичино переведенное им сочинение Прокла «De Sacrifiais et Magia» [«О жертвоприношениях и магии»] (Ficino, pp. 1928–1929), о котором см. Festugiere, I, pp. 134–136; ср. также Walker, pp. 36–37; Garin, op. cit., pp. 19–20.

143

Contra Gentiles, III, civ-cvi.

144

Cp. Walker, p. 43.

145

Ficino, p. 562.

146

Origen, Contra Celsum, trans. H. Chadwick, Cambridge, 1953, p. 139.

147

Walker, pp. 1-24 и passim. Подробное изложение теории spiritus'a дано в книге III «Книг о жизни» («О стяжании жизни с небес»), но Фичино обращается к ней и на протяжении всего сочинения.

148

Vergilius, Aen., VI, 726–727. Цит. у Фичино в «Стяжании жизни с небес», 3 (Ficino, p. 535).

149

См. выше, с. 51.

150

De vita coelitus comparanda, 18 (Ficino, p. 556).

151

Ficino, pp. 556–557.

152

Picatrix, Lib. II, cap. 10; Sloane, 1305, f. 43 verso.

153

Ficino, p. 557.

154

Picatrix, loc. cit. Sloane, 1305, loc. cit.

155

Ficino, loc. cit.

156

Picatrix, loc. cit.; Sloane, 1305, f. 45 recto.

157

Ficino, loc. cit.

158

Picatrix, loc. cit.; Sloane, 1305, f. 44 verso.

159

Ficino, loc. cit.

160

Picatrix, loc. cit.; Sloane, loc. cit.

161

Особенно Петра Абанского. «Пикатрикс» он не называет ни разу. По-видимому, он считал более безопасным ссылаться на Петра Абанского. Обвинение в использовании «Пикатрикс», выдвинутое впоследствии против Абанца (см. выше, с. 50), было, вероятно, косвенно направлено и против Фичино.

162

Gundel, Dekane und Dekansternbilder, p. 280.

163

Образы деканов размещены по астрологической схеме на стенах зала в Падуе; объяснение этой схемы дал Ф. Заксль (F. Saxl, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaft, 1925–1926, pp. 49–68) на основании исследования астрологии Гвидо Бонатти и «Astrolabium planum» Петра Абанского, который заимствовал описание фигур у Альбумазара. Ср. J. Seznec, The Survival of the Pagan Gods, trans. B.F. Sessions, New York, 1953, pp. 73–74.

164

«Tunc enim stellae magnopere sunt potentes, quando quatuor coeli tenent angulos imo cardines, orientis uidelicet occidentisque, amp; medii utrinque. Sic uero dispositae, radios ita conjiciunt in se inuicem, ut crucem inde constituant. Crucem ergo ueteres figuram esse dicebant, turn stellarum fortitudine factam, turn earundem fortitudinis susceptaculum, ideoque habere summam in imaginibus potestatem, ac uires amp; spiritus suscipere Planetarum. Haec autem opinio ab Aegyptiis uel inducta est, uel maxime confirmata. Inter quorum characteres crux una erat insignis uitam eorum more futuram significans, eamque figuram pectori Serapidis insculpebant. Ego uero quod de crucis excellentia fuit apud Aegyptios ante Christum, non tarn muneris stellarum testimonium fuisse arbitrer, quam uirtutis praesagium, quam a Christo esset acceptura…» [«Ибо тогда светила наиболее сильны, когда занимают четыре угла или шарнира неба, то есть восток, запад и обе между ними середины. Вот так расположенные, они лучи взаимно пересекают таким образом, что образуют крест. И поэтому древние говорили, что крест — это фигура, либо образованная силой звезд, либо приемлющая их силу, и потому имеющая наивысшую власть в образах и воспринимающая силы и духи Планет. Это мнение или возникло у египтян, или же ими подтверждено. Среди их символов крест занимал выдающееся место, обозначая по их обычному способу будущую жизнь, и эту фигуру изображали на груди у Сераписа. А по моему мнению, то, что египтяне до Христа знали о важности креста, — не столько свидетельство звездных даров этого знака, сколько предвосхищение достоинства, которое он примет от Христа…»] Ficino, p. 556.

165

Ficino, p. 558.

166

Ibid., loc. cit.; cp. Walker, p. 43.

167

Но ср. анализ «Фичино и демонов» у Уокера (p. 44–53).

168

Ficino, p, 559.

169

«uel gestabit, uel oppositam intuebitur» [«или будет носить, или рассматривать помещенный напротив»] (ibid., loc. cit.).

170

См. A. Chastel, Marsile Ficin et l’Art, Geneve-Lille, 1954, p. 95. О часах Лоренцо делла Вольпайя писали Полициано, Вазари и другие (см. у Шастеля, op. cit., pp. 96–97, note 16). Шастель считает, что весь пассаж об образе мира в «Стяжании жизни с небес» представляет собой описание часов Делла Вольпайя. Я думаю иначе. Фичино описывает три разных объекта, которые должны представлять фигуру мира, в том числе и космический механизм, примером которого служат часы Делла Вольпайя.

171

Ficino, loc. cit.

172

Ficino, p. 805; cp. E.H. Gombrich, «Botticelli's Mythologies: a study in the Neoplatonic symbolism of his circle», J.W.C.I., VIII (1945), p. 16.

173

Об орфической магии Фичино см. Walker, pp. 12–24.

174

См. Walker, «Orpheus the Theologian and the Renaissance Platonists», J.W.C.I., XVI (1953), pp. 100–120.

175

Walker (Spiritual and Demonic Magic), pp. 19, 22.

176

Ibid., p. 23.

177

Pico, p. 106; цит. в: Walker, p.22.

178

Pico, p. 106. См. ниже, с. 85.

179

Ficino, p. 558.

180

Ibid., pp. 572–574. Об «Апологии» см. Walker, pp. 42 ff., 52–53.

181

Ficino, p. 573; cp. Walker, p. 52.

182

E. Garin (Medioevo e Rinascimento, p. 172) проводит различие между средневековой «bassa magia» [«низкой магией»] и «magia rinascimentale» [«ренессансной магией»].

183

Sloane, 1305, f. 152 verso.

184

См. Warburg, Gesammelte Schriften; каталоги иллюстрированных астрологических рукописей и другие сочинения Заксля (библиографию см. в F. Saxl, Lectures, Warburg Institute, University of London, 1957, 1, pp. 359–362); ср. также J. Seznec, The Survival of the Pagan Gods, pp. 37 ff.

185

Francesco di Diacceto, Opera omnia, ed. Bale, 1563, pp. 45–46; ср. Walker, pp. 32–33. О Дьяччето см. Kristeller, Studies, pp. 287 ff.

186

См. выше, с. 67–68. Талисманный образ возводится здесь чуть ли не в ранг «статуй», имеющих собственный культ, как в «Асклепии».

187

«Солнце этой сферы — …это Разумный Принцип, и непосредственно за ним следует зависящая от него душа… Итак, душа граничит с солнцем этой сферы и становится посредником, через которого оно связано с вышним миром»; Plotinus, Enn., IV, 3, XI.

188

Lactantius, Div. Inst., IV, ix.

189

Thorndike, IV, p. 494.

190

Несмотря на громадное значение «Заключений» Пико для всего Ренессанса, современного их издания не существует. В этой главе ссылки на «Заключения», а также на «Апологию» даны по изданию сочинений Пико 1572 г. (сокр. Pico, см. список сокращений). Ссылки на Речь даны по изданию Э. Гарэна, снабженному итальянским переводом (G. Pico della Mirandola, De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti varii, ed. E. Garin, Florence, 1942). О первом варианте Речи см. Garin, Cultura, pp. 231 ff.

191

Pico, p. 104.

192

Ibid., loc. cit.

193

Ibid., pp. 104, 105.

194

Ibid., p. 105.

195

Приводим это место: «…sicut dixi in prima conclusione, refellam omnem Magiam prohibitam ab Ecclesia, illam damnans et detestans, protestans me solum loqui de Magia naturali, et expressius per specialem conclusionem declarans: quod per istam Magicam nihil operamur, nisi solum actuando uel uniendo uirtutes naturales. Sic enim dicit conclusio undecima conclusionum Magicarum. Mirabilia artis Magicae non sunt nisi per unionem amp; actuationem eorum, quae seminaliter amp; separate sunt in nature, quod dixi in 13 conclusione Quod Magiam operari non est aliud quam maritare mundum. Praedictam autem specificationem, amp; restrictionem intentionis meae in conclusionibus Magicis ad Magiam naturalem intendo esse applicandam cuilibet conclusioni particulari, amp; ita cum dico de actiuitate characterum amp; figurarum in opere Magico, loquor de uera actiuitate sua amp; naturali. Patet enim, quod talem habent secundum omnes philosophos tarn in agendo, quam in modo agendi amp; patiendi» [«…как я сказал в первом заключении, отвергаю всякую Магию, запрещенную Церковью, ее осуждая и отрицая, и заявляя, что я говорил только о естественной Магии, и подробнее говоря в специальном заключении: что посредством этой Магии мы занимаемся только приведением в действие или объединением естественных свойств. Ибо так гласит одиннадцатое заключение из Магических заключений. Чудеса Магического искусства происходят только через объединение и приведение в действие того, что подобно семенам и раздельно имеется в природе, как я сказал в 13 заключении „О том, что заниматься Магией есть то же, что сочетать браком космос“. Указанное применение и ограничение моей мысли в Магических заключениях естественной Магией я распространяю и на всякое частное заключение, и например, когда я говорю о действенности символов и фигур в Магических занятиях, то я говорю об их истинной и естественной действенности. Ибо очевидно, что они обладают (согласно всем философам) такой действенностью как в действовании, так и в способе действования и претерпевания»]. Pico, pp. 171–172 (Apologia).

196

Ibid., p. 106. См. выше, с. 75.

197

Ibid., loc. cit.

198

В комментарии к канцоне Бенивьени (Pico, p. 742; De hominis dignitate, etc., ed. Garin, pp. 508–509) Пико не отождествляет впрямую Трех Граций с тремя «благими» планетами, но как ученик Фичино он должен был знать о таком отождествлении.

199

Pico, De hominis dignitate, etc., ed. Garin, p. 148.

200

Ibid., p. 152.

201

Ibid., p. 102.

202

Pico, Opera, p. 105.

203

Ibid., loc. cit.

204

Ibid., p. 107.

205

О кабале см. G. Scholem, Major Trends in Jeivish Mysticism, Jerusalem, 1941.

206

Scholem, op. cit., p. 210.

207

Ibid., p. 212.

208

Ibid., p. 18.

209

Ibid., pp. 202 ff.

210

Ibid., pp. 122 ff.

211

Ibid., pp. 141–142.

212

Элементарные сведения о «практической Кабале», или кабалистической магии, изложены в: K. Seligmann, The History of Magic, New York, 1948, pp. 346 ff.

213

Главным исследованием о кабале у Пико прежде был труд J.L. Blau, The Christian Interpreteion of the Cabala in the Renaissance, Columbia University Press, 1944. Но теперь см. также чрезвычайно важную статью G. Scholem, «Zur Geschichte der Anfange der Christlichen Kabbala», в: Essays presented to L. Baeck, London, 1954; и F. Secret, «Pico della Mirandola e gli inizi della cabala cristiana», в: Convivium, 1,1957. Из обширной литературы о Пико следует выделить работу E. Anagnine, Giovanni Pico della Mirandola, Bari, 1937, где специально рассматривается вопрос об отношении Пико к кабале.

214

Essays presented to L. Baeck, p. 164, note.

215

Pico, p. 107. «Кабалистические заключения» делятся на две группы: в первую входят 48 заключений, которые взяты непосредственно из кабалы (ibid., pp. 80–83), во вторую — 72 заключения, которые Пико сформулировал сам (ibid., pp. 107–111). На эти последние я и опираюсь в данной работе.

216

Ibid., p. 108.

217

Ibid., loc. cit.

218

Ibid., pp. 107-8. Cp. Scholem, art. cit., loc. cit.

219

Pico, p. 108.

220

Ibid., loc. cit.

221

Приводим это место: «In uniuersali autem duas scientias, hoc etiam nomine honorificarunt, unam quae dicitur ars combinandi, amp; est modus quidam procedendi in scientiis, amp; est simile quid, sicut apud nostros dicitur ars Raymundi, licet forte diuerso modo procedant. Aliam quae est de uirtutibus rerum superiorum, quae sunt supra lunam, amp; est pars Magiae naturalis suprema. Utraque istarum apud Hebraeos etiam dicitur Cabala… et de utraque istarum etiam aliquando fecimus mentionem in conclusionibus nostris: Illa enim ars combinandi, est quam ego in conclusionibus meis uoco, Alphebetariam reuolutionem. est ista quae de uirtuubus rerum superiorum, quae uno modo potest capi, ut pars Magiae naturalis, alio modo, ut res distincta ab ea: est illa de qua loquor in praesenti conclusione, dicens: quod adiuuat nos in cognitione diuinitatis Christi ad modum iam declaratum, amp; licet istis duabus scientiis nomen Cabalae ex primaria amp; propria impositione non conueniat, transumptiue tamen potuit eis applicari» [«В целом они удостоили этого имени две науки: одну, которая называется искусство сочетаний, и это некий способ продвижения в науках, и похож на то, что у нас называется искусство Раймунда, пусть они и действуют другим способом. А другую — которая посвящена свойствам вышних вещей, находящихся над луной, и это высшая часть естественной Магии. И обе они у евреев называются Кабала… и об обеих я иногда упоминал в моих заключениях: Ибо это искусство сочетаний есть то, которое я в моих заключениях называю Алфавитное вращение. А та, которая посвящена свойствам вышних вещей [и] которая, с одной стороны, может быть понята как часть естественной Магии, а с другой стороны, как отличная от нее, — это та, о которой я говорю в данном заключении, говоря: О том, что помогает нам в познании божественности Христа по уже объясненному способу, — и пусть этим двум наукам имя Кабала по первичному и собственному обозначению не подходит, однако переносно может к ним прилагаться»] Pico, pp. 180–181 (Apologia).

222

Ibid., p. 181.

223

Ibid., p. 105.

224

Ibid., p. 104.

225

Ibid., p. 105–106.

226

Ibid., p. 106.

227

Ibid., p. 108–109.

228

Комментарии к Бенивьени, Canzona de Amore, Lib. III, cap. 8 (Pico, p. 753; De hominis dignitate, etc., ed. Garin, p. 558).

229

Pico, p. 109.

230

Ibid., loc. cit.

231

Ibid., p. 111.

232

Пико нарушает обыкновенный порядок — он начинает не с перводвигателя, а с эмпирея и перемещает Сатурн.

233

Pico, p. 113.

234

Scholem, Major Trends, p. 209.

235

Pico, p. 112.

236

Johannes Reuchlin, De arte cabalistica, Haguenau, 1517.

237

Например, цитируются 19-е магическое заключение (ed. cit., p. 58 recto) и первое кабалистическое заключение (p. 64 recto).

238

Ibid., p. 56 verso.

239

Ibid., p. 58 verso.

240

Ibid., p. 57 recto.

241

Pico, De hominis dignitate etc., ed. Garin, pp. 102 ff., 152 ff., etc.

242

Ibid., pp. 155 ff., etc.

243

Ibid., p. 157.

244

245

Ibid., pp. 129, 131.

246

Walker, pp. 82–83.

247

Pico, De hominis dignitate, etc., ed. Garin, 319, 321.

248

Pico, Opera, p. 106.

249

Ibid., p. 105.

250

Ibid., pp. 166 ff.

251

Ibid., pp. 108, 109. Ср. также «Кабалистические заключения», 14, 16 (ibid, p. 109).

252

Ibid., pp. 181 ff.

253

Ibid., p. 105; Apologia, pp. 166 ff., 181, etc.

254

Thorndike, II, pp. 280–281.

255

Pico, p. 181 (Apologia).

256

Thorndike, II, p. 281, note 1.

257

G. Scholem, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and the Talmudic Tradition, New York, 1960; о гностическом влиянии на кабалу см. также Scholem, Major Trends.

258

См. выше, с. 31–33.

259

Scholem, Jewish Gnosticism, pp. 65 ff.

260

Pico, p. 80.

261

См. выше, с. 33.

262

Pico, loc. cit.

263

По мнению С.Л. Макгрегора Метьюза (S.L. MacGregor Matthews, The Kabbalah Unveiled, London, 1951), зловредными антиподами сефирот являются десять архидьяволов — Сатана, Вельзевул и т. д.

264

C.H., II, pp. 301–302 (Asclepius); см. выше, с. 38.

265

Ср. исследование Гарэна «La „Dignitas hominis“ e la letteratura patristica», в: La Rinascita (Firenze, 1938), IV, pp. 102–146.

266

Ср. L. Dorez, L. Thuasne, Pic de la Mirandole en France, Paris, 1897. Наиболее ценное исследование по «делу Пико» — работа Торндайка (Thorndike, VI, pp. 484–511), на которую я здесь опираюсь.

267

Thorndike, IV, pp. 497–507.

268

Ibid., p. 507. Арканджело написал также изложение кабалистических тезисов Пико (Cabalistarum delectiora… dogmata, a Ioanne Pico excerpta, Venezia, 1569).

269

Walker, pp. 151, 153 ff., 178–185, etc.

270

Thorndike, IV, pp. 493, 560; Dorez, Thuasne, Pic de la Mirandole en France, p. 103; P. de Roo, Material for a History of Pope Alexander VI, Bruges, 1924, III, pp. 26–27. Письмо Пико к Александру 1492 г. с просьбой рассмотреть его дело приведено у L. Dorez, «Lettres inedites de Jean Pic de la Mirandole», Giornale storico della letteratura italiana, XXV (1895), pp. 360–361.

271

В издании Bale, 1572, оно помещено на обороте заглавного листа.

272

Walker, pp. 54–55.

273

Pico della Mirandola, Disputationes adversus astrologiam divinatricem, ed. E. Garin, Firenze, 1946, p. 61.

274

Но может иметься в виду и критика «дурной» астрологии в комментариях Фичино к Плотину; ср. Walker, p. 54. Как бы то ни было, раз Пико считает Фичино врагом астрологии, то астрология, против которой выступает Пико, не может быть фичиновским типом неоплатонизированной астральной магии.

275

F. Saxl, «The Appartamento Borgia», в: Lectures, Warburg Institute, University of London, I, pp. 174–188; II, Pis. 115–124.

276

См. выше, с. 10, 20.

277

См. R. Klibansky, The Continuity of the Platonic Tradition, London, Warburg Institute, 1939, pp. 42 ff.

278

Дионисий был для Фичино не только вершиной (culmen) платонизма, но и столпом (columen) христианского богословия. (Комментарий на Дионисиеву Liber de Trinitate: Ficino, p. 1013).

279

R. Roques, L’univers dionysien, Paris, 1954, pp. 240 ff.

280

Современная наука склоняется к тому, что произведения Псевдо-Дионисия были созданы значительно ранее предполагавшейся прежде даты, т. е. раньше VI в. н. э. См. Eleuterio Elorduy, Ammonio Sakkas. I. La doctrina de la creacion y del mal en Proclo y el Ps. Areopagita, Burgos, 1959, pp. 23 ff.

281

De Christiana Religione, cap. XTV (Ficino, p. 19).

282

Ibid., loc. cit.

283

Summa Theologiae, Pars I, quaest. 108, art. 5, 6. Ср. M. de Gandillac, «Astres, anges et genies chez Marsile Ficin», в: Umanesimo e esoterismo, ed. E. Castelli, Padova, 1960, p. 107. Фома Аквинский почерпнул представление о разделении функций членов небесной иерархии у Григория, Homil. 34 in Evang. (Migne, Patr. Lat., 76, coll. 1250–1251). Возможно, Фичино тоже пользовался этим источником.

284

Dante, Convivio, Lib. II, cap. 6.

285

Имя Данте не называется, однако последние слова главы, посвященной градации наказаний грешников — по контрасту с иерархией блаженных на небесах, напоминают «Ад» и «Рай», а начало главы о душах, возвращающихся на свою звезду, напоминает соответствующий пассаж «Рая» — IV, 49–54.

286

Ficino, pp. 965–975.

287

Ibid., pp. 976–986.

Этот переход, несомненно, присутствует в трактате «О Солнце» («De sole»), в начале которого Фичино рассуждает о планете Солнце и ее центральном значении, а затем, в последней главе, сравнивает Солнце с Троицей и девятью ангельскими чинами (De sole, cap. XII; Ficino, p. 973).

289

Merchant of Venice [«Венецианский купец»], V, i.

290

Pico, De hominis dignilate, Heptaplus, etc., ed. Garin, p. 185.

291

Ibid., p. 187.

292

Ibid., pp. 255, 257.

293

Ibid., p. 189.

294

E. Garin, Giovanni Pico della Mirandola, Firenze, 1937, pp. 194 ff.

295

Pico, De hominis dignitate, Heptaplus etc., ed. Garin, 247.

296

Во втором кабалистическом заключении (цикл из 48 заключений) Пико говорит: «Nouem sunt angelorum hierarchiae, quarum nomina Cherubim, Seraphim, Hasmalim, Hagot, Aralim, Tarsisim, Ophanim, Thephrasim, Isim» [«Есть девять ангельских чинов; их имена: херувимы, серафимы, хасмалимы, хаготы, аралимы, тарсисимы, офанимы, тефрасимы, исимы»]. (Pico, p. 81). Это — имена кабалистических ангельских чинов (с помощью которых можно достичь сефирот — подобно тому, как достичь Троицы можно с помощью чинов Дионисия), однако Пико приводит лишь девять из них (их должно быть десять) и открывает перечисление херувимами и серафимами, которые в кабалистической иерархии идут не первыми, т. е. он совершенно явно ставит своей целью как можно более тесное сближение кабалистической иерархии с девятью чинами Дионисия.

297

Deonise Hid Divinitie (ed. P. Hodson, Early English Text Society, 1955) — название мистического трактата, связанного с сочинением Cloud of Unknowing.

298

Cloud of Unknowing, ed. Justin McCann, London, 1925, p. 19.

299

Klibansky, op. cit., pp. 42, 47.

300

Pseudo-Dionysius, Divine Names, I.

301

Ficino, p. 1034.

302

C.H., II, p. 321 (Asclepius, 30).

303

См. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, pp. 12 ff.

304

Pico, p. 107.

305

Ibid., p. 96 (шестое платоновское заключение).

306

C.H., I, p. II (Pimander); см. выше, с. 27.

307

Commentarium in Convivium Platonis de amore, oratio VI, cap. 10 (Ficino, p. 1348).

308

Pseudo-Dionysius, Divine Names, IV, 14, 15; Celestial Hierarchies, I, 2.

309

In Convivium, oratio III, cap. 2 (Ficino, p. 1329).

310

M. de Gandillac, article cited, p. 99.

311

См. выше, с. 36.

312

Theologia Platonica, IV, i (Ficino, p. 130); In Convivium, II, 4 (ibid., p. 1225). Это удивительное утверждение повторяли вслед за Фичино авторы позднего Возрождения; см. ниже.

313

Об Агриппе см. Thomdike, V, pp. 127 ff.; Walker, pp. 90 ff. Фрагменты из сочинений Агриппы, в том числе главу из «De occulta philosophia» («О тайной философии»), издала Паола Замбелли (Paola Zambelli), снабдив их содержательным вступлением и примечаниями, в: Test. uman., pp. 79 ff. См. также ее статью, где приведена дальнейшая библиография: «Umanesimo magico-astrologico», в: Umanesimo e esoterismo, ed. Castelli, Padova, 1960, pp. 141 ff.

Трактат «О тайной философии» был впервые издан в 1533 г. Я пользовалась изданием: H.C. Agrippa, Opera, Per Beringos fratres, Lugduni, s.d., Vol. I.

314

Thomdike, V, p. 138.

315

Agrippa, De occult. phil., I, 1 и 2; ed. cit., pp. 1–4.

316

Ibid., I, 11; ed. cit., p. 18.

317

Ibid., loc. cit.; ed. cit., p. 19.

318

Ibid., I, 14; ed. cit., p. 23.

319

Агриппа цитирует «О стяжании жизни с небес», 3 (Ficino, p. 534). Эту и другие цитаты из Фичино указал Уокер: Walker, pp. 89–90.

320

Agrippa, De occult phil, I, 15–37; ed. cit., pp. 24–53.

321

Walker, p. 92.

322

De occult. phil., I, 38; ed. cit., p. 53.

323

Ibid., loc. cit.

324

Ibid., I, 39; ed. cit., pp. 54–55.

325

Ibid., I, 40–48; ed. cit., pp. 55–68.

326

Ibid., I, 49; ed. cit., pp. 68–71.

327

Ibid., I, 50–69; ed. cit., pp. 71-109.

328

Ibid., I, 69–74; ed. cit., pp. 109–117.

329

Ibid., II, 1; ed. cit., pp. 121–123.

330

Ibid., loc. cti.; ed. cit., p.123.

331

Ibid., II, 4; ed. cit., pp. 125–127.

332

Ibid., II, 5-14; ed. cit., pp. 127–162.

333

Ibid., II, 6; ed. cit., pp. 129–131.

334

Ibid., II, 22; ed. cit., pp. 174 if.

335

Ibid., II, 24; ed. cit., pp. 184 ff.

336

Ibid., II, 35–47; ed. cit., pp. 212–225.

337

Ibid., II, 38; ed. cit., p. 217.

338

Ibid., II, 41; ed. cit., p. 219.

339

Ibid., II, 42; ed. cit., p. 220.

340

Ibid., II, 37; ed. cit., pp. 214–217.

341

Ibid., II, 46, 47; ed. cit., pp. 221–225.

342

Ibid., II, 49; ed. cit., pp. 227–228.

343

«… amp; haec de imaginibus dicta sufficiant, nam plura ejusmodi nunc per te ipsum investigare poteris. Illud autem scias, nihil operari imagines ejusmodi, nisi vivificentur ita, quod ipsi aut naturalis, aut coelestis, aut heroica, aut daemonica, vel angelica virtus insit, aut adsistat. At quis modo animam dabit imagini, aut vivificabit lapidem, aut metallum, aut lignum, aut ceram? atque ex lapidibus suscitabit filios Abrahae? Certe non penetrat hoc arcanum ad artficem durae cervicis, nec dare potent ille, qui non habet: habet autem nemo, nisi qui jam cohibitis elementis, victa natura, superatis coelis, progressus angelos ad ipsum archetypum usque transcendit, cujus tunc cooperatur effectus potest omnia». Ibid., II, 50; ed. cit., pp. 230–231.

344

Ibid., II, 58; ed. cit., pp. 242–243.

345

Ibid., II, 59; ed. cit., pp. 244–245.

346

Ibid., II, 55; ed. cit., p. 239.

347

«Et Mercurius in tractatu quem de Communi inscripsit, inquit, Totum quod est in mundo, aut crescendo, aut decrescendo movetur. Quod autem movetur, id propterea vivit: amp; cum omnia moveantur, etiam terra, maxime motu generativo amp; alterative, ipsa quoque vivit» [«И Меркурий в трактате, который назвал „О всеобщем уме“, говорит: Все, что есть в мире, движется или возрастая или убывая. А то, что движется, то, следовательно, живет: а раз все движется, то значит и земля [тоже движется] — по большей части движением порождения или изменения, и следовательно, она живет»] Ibid., II, 56; ed. cit., p. 240. Сравните это с фичиновским переводом De commuai (Corpus Hermeticum, XII); «Nunquid immobilis tibi terra uidetur? Minime, sed multis motibus agitata… Totum… quod est in mundo, aut crescendo, aut decrescendo mouetur. Quod uero mouetur, id propterea uiuit» [«Неужели тебе кажется, что земля неподвижна? Конечно, нет — она подвержена многообразным движениям… Все, что есть в мире, движется или возрастая или убывая. А то, что движется, то, следовательно, живет»], Ficino, p. 1854.

348

См. выше, с. 36–37.

349

П. Замбелли обращает внимание на множество цитат из герметических текстов в трактате «О тайной философии» и на то, что Агриппа развивал герметические доктрины в магическом направлении (Test. uman., p. 108).

350

См. выше, с. 27–28.

351

Agrippa, De occult. phil., III, 1; ed. cit., p. 253.

352

Ibid., III, 2; ed. cit., p. 254.

353

Ibid., III, 3; ed. cit., pp. 256–258. С этой главой следует сравнить гл. III, 36 «О человеке, созданном по образу Божию». Ее перепечатала Замбелли, снабдив комментариями об источниках, многие из которых — герметические сочинения (Test. uman., pp. 137–146).

354

Agrippa, De occult. phil., III, 4; ed. cit., pp. 258–260.

355

Ibid., III, 5–7; ed. cit., pp. 260–265. Тринитарный характер своей религии маг поддерживает, регулярно используя триады. В главе 8 (ed. cit., pp. 265–267) говорится, что Троица была предсказана древними философами — в частности, Гермесом Трисмегистом.

356

Ibid., III, 10; ed. cit., pp. 268–272.

357

Ibid., III, 11; ed. cit., pp. 272–289.

358

Ibid., III, 12; ed. cit., pp. 279–281.

359

Ibid., III, 16; ed. cit., pp. 287–290.

360

Ibid., III, 17–25; ed. cit., pp. 291–309.

361

Агриппа общался и с Рейхлином, и с Тритемием — специалистами по практической кабале.

362

Ibid., III, 58–64; ed. cit., pp. 384–403. Эти главы проанализировал Уокер (Walker, pp. 94–96).

363

Ibid., III, 64; ed. cit., pp. 399–403.

364

Ed. cit., pp. 403–404.

365

Э. Гарэн предполагает (E. Garin, Medioevo e Rinascimento, p. 172), что «Тайная философия» очень многим обязана книге «Пикатрикс».

366

Цитата из письма к Агриппе дана у Торндайка (Thorndike, V, p. 132).

367

Первым увидел в этом вопросе достойную рассмотрения проблему Д.П. Уокер (D.P. Walker, Spiritual and Demonic Magic).

368

Cp. H.W. Janson, Apes and Ape Lore in the Middle Ages and Renaissance, Warburg Institute, University of London, 1952, pp. 304 ff.

369

См. Walker, pp. 86 ff.

370

Их имена: Орифиил (Сатурн), Захариил (Юпитер), Самаил (Марс), Михаил (Солнце), Анаил (Венера), Рафаил (Меркурий), Гавриил (Луна) (Johannes Trithemius, Steganographia, Frankfurt, 1606, p. 162). Изображения этих ангелов сопровождаются объяснением, как вызывать их с помощью талисманов. Например: «fac imaginem ex cera vel pinge in chartam novam figuram Orifielis in modum viri barbati amp; nudi, stands super taurum varii coloris, habentis in dextra librum amp; in sinistra calamum…» [«сделай изображение из воска или нарисуй на новом листе фигуру Орифиила в облике мужа бородатого и голого, стоящего на быке пестрого цвета, имеющего в правой руке весы, а в левой тростник для письма…»] (Steganographia, ed. cit., p. 177; цит. в Walker, p. 87, прим. 3).

371

Ed. cit., p. 179; цит. в Walker, pp. 87–88.

372

Ed. cit., pp. 96–97.

373

Pico, p. 79. Пифагорейская нумерология присутствует и в герметических текстах, особенно в рассуждении о монаде в Герметическом своде, IV (C.H., I, p. 53).

374

Pico, pp. 172 ff.

375

Агриппа — один из непосредственных источников Дюрера; см. R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, Saturn and Melancholy, London, 1964, pp. 278, 326.

376

Agrippa, De occult. phil., II, 1. Источником Агриппы по применению математических наук в магии, видимо, была «Пикатрикс».

377

Tommaso Campanella, Magia e Grazia, ed. R. Amerio, Roma, 1957, p. 180.

378

О Ди см. Charlotte Fell Smith, John Dee, London, 1909 и ценную неопубликованную диссертацию: I.R.F. Calder, John Dee, studied as an English Neoplatonist, 1952, London University.

379

H. Billingsley, The Elements of… Euclide, London, 1570, предисловие Ди: sig. i, verso.

380

Pico, p. 101.

381

Говоря о «чудотворстве» как «математическом искусстве», Ди упоминает бронзовую голову, сделанную Альбертом Великим, деревянного голубя Архита и механическую муху, сделанную в Нюрнберге (предисловие к «Евклиду» Биллингсли, sig. A i verso), из чего ясно, что он располагал каким-то перечнем механических диковин, вроде тех, какие приводят Агриппа и Кампанелла.

Ди перескакивает с пневматических устройств Герона Александрийского на статуи в «Асклепии», или, как он их называет, «образы Меркурия» (ibid., sig. AI recto и verso). Возможно, ассоциация между чудесными египетскими статуями и работами Герона по механике и автоматам стимулировала интерес к механике.

382

В одном месте Ди говорит, что книга Агриппы всегда лежит открытая в его кабинете, то есть постоянно используется в оккультных процедурах.

383

Их можно увидеть в принадлежавшей Ди рукописи «Книги Еноха», ныне в Британском музее, Sloane MSS. 3189. Ср. «таблицы Зируфа» в «Тайной философии» Агриппы, III, 24. Агриппа был не единственным источником по практической кабале для Ди и Келли, но они действовали в рамках именно его системы.

Поразительное описание этих сеансов содержится в духовном дневнике Ди, частично опубликованном в 1659 г. Мериком Казобоном под названием «A True and Faithful Relation of what passed for many years between Dr. John Dee… and some spirits…» [«Правдивый и верный отчет происходившего в течение многих лет между д-ром Джоном Ди… и некоторыми духами…»], London, 1659.

385

Ср. A True and Faithful Relation, p. 49, где появляется «принципал», который обещает открыть тайны природы.

386

«Евклид» Биллингсли, предисловие, sig. A i verso.

387

«То, что вверху, подобно тому, что внизу… и как все вещи возникли из одной… так же все вещи рождаются из этой…» (из перевода «Изумрудной скрижали» в K. Seligmann, History of Magic, pp. 128–129). В формулировке monas generat monadem [монада рождает монаду] эта мысль постоянно звучит у герметиков. О происхождении и истории «Изумрудной скрижали» см.: J. Ruska, Tabula Smaragdina, Heidelberg, 1926.

388

См. W. Pagel, «The Prime Matter of Paracelsus», Ambix, IX (1961), pp. 119 ff.; см. также статью того же автора «Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition», Ambix, VIII (1960), pp. 125 ff.; и его книгу Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of Renaissance, Bale, New York, 1958.

389

См. Pagel, Paracehus, pp. 218 ff.

390

C. Vasoli, «Francesco Giorgio Veneto» в Test, uman., pp. 79 ff.

391

См. ниже, с. 391–392.

392

См. выше, с. 20–21.

393

«Платон следовал египтянам, изобретателям всех видов философии, которые предпочитали помещать Солнце между Луной и Меркурием…» (Macrobius, In somnium Sciponis, XIX; trans. W.H. Stahl, New York, 1952, p. 162). Ср. «Тимей» Платона, 38 d 1–3; A.E. Taylor, Commentary on Plato’s Timaeus, Oxford, 1928, pp. 192–193.

394

De sole, cap. 6 (Ficino, pp. 968–969).

395

C.H., II, pp. 336–337 (Asclepius, 29).

396

C.H., I, p. 61.

397

Ibid., I, pp. 114–115.

398

Ibid., II, pp. 233 ff.

399

См. ниже, с. 161.

400

C.H., II, pp. 336–337 (Asclepius, 29).

401

N. Copernicus, De revolutionibus orbium caelestium. Thorn, 1873, pp. 16–17.

402

Ibid., p. 30.

403

«…Mediam fere regionem Sol obtinet, dux et princeps, et moderator luminum reliquorum, mens mundi, et temperatio, tanta magnitudine, ut cuncta sua luce illustret et compleat…» [«…Среднюю область занимает Солнце, вождь, глава и правитель остальных светил, разум и мерило вселенной; оно столь велико, что светом своим освещает и заполняет все…»; пер. В.О. Горенштейна] Cicero, Somnium Scipionis, cap. IV.

404

Ср. A. Koyre, La revolution astronomique, Paris, 1961, pp. 61 ff. Койре подчеркивает важное мистико-религиозное значение Солнца для Коперника и говорит о влиянии на него неоплатонического и неопифагорейского возрождения, упоминая в связи с этим Фичино (с.69). Ср. также E. Garin, «Recenti interpretazioni di Marsilio Ficino», Giornale critico della filosofia italiana, 1940, pp. 308 ff.

405

См. ниже, с. 189–190.

406

Главные работы Дж. Ф. Пико против магии — «Examen Vanitatis Doctrinae Gentium» и «De Rerum Praenotione»; обе включены в издание G.F. Pico, Opera omnia, Bale, 1573.

407

Walker, pp. 146–147; ср. также Thorndike, VI, pp. 466 ff.

408

G.F. Pico, Opera, ed. cit., p. 662; цит. в Walker, p. 147.

409

Walker, pp. 147–149. Обвинение в использовании «Пикатрикс», выдвинутое Дж. Ф. Пико против Петра Абанского, возможно, задевало косвенно и Фичино, который упоминает Абанца как один из своих источников, видимо, не решаясь упоминать непосредственно «Пикатрикс». См. выше, с. 50–51, 56.

410

Цит. по изложению у Уокера (p. 152) сочинения Вира [Wier] «De praestigiis daemonum» (первое издание — 1566 г.)

411

Walker, pp. 153–156.

412

Erastus, Disputationem de medicina nova Philippi Paracelsi, Bale, ns. d., p. 118. Цит. в: Walker, p. 163.

413

Ibid., loc. cit.

414

Walker, pp. 156–166.

415

Martin Del Rio, Disquisitionum Magicarum Libri Sex, первое изд. Louvain, 1599–1600. См. Walker, pp. 178–185.

416

О текстологической деятельности Петрарки см. G. Billanovich, «Petrarch and the Textual Tradition of Livy», J.W.C.I., XIV (1951), pp. 137 ff.

417

В своей инвективе против Бартоломео Фачио Валла доказывал, что трактат «К Гереннию» написан не в цицероновском стиле и потому не может ему принадлежать. К важным достижениям Баллы в области текстологии относятся также его исследование о «Константиновом даре» и открытие, что Дионисий Ареопагит не является автором традиционно приписывавшихся ему текстов.

418

Или, скорее, выбирает предмет, отвечающий его склонностям. Значение понятия «гуманист» в Ренессансе раскрыто в двух фундаментальных работах. А. Кампана показал, что слово «umanista» происходит из университетского жаргона и первоначально означало преподавателя классической литературы (A. Сатрапа, «The Origin of the Word Humanist», J.W.C.I., IX (1946), pp. 60–73). Кристеллер убедительно доказал, что гуманистические занятия рассматривались как продолжение грамматики и риторики — разделов средневекового «trivium» — и не имели ничего общего с философским «quadrivium» (см. Kristeller, Studies, pp. 553–583; данная глава воспроизводит статью Кристеллера «Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance», опубликованную в 1944 г.). Ввиду этого традицию, идущую от «древнего богословия», можно назвать гуманистической лишь в том смысле, что она обязана своим происхождением обретению древних текстов. В остальном она не является гуманистической в строгом значении этого слова, поскольку имеет дело с негуманистическими предметами — философией, наукой, или магией, и религией.

419

В «De nobilitate» [«О благородстве»] Поджо (1440) ясно обрисован гуманистический (в том смысле, в котором я употребляю этот термин) идеал достоинства, или благородства. Для Поджо «благородный» человек — тот, кто сумел стать добродетельным, подражая добродетелям древних, и своей классической образованностью снискал себе славу и общественное признание. Это очень далеко от идеала Пико, для которого достоинство человека состоит в его возвышенном отношении к Богу, а если этот человек — маг, то в той силе, которую он может извлечь из вселенной.

Если употреблять слово «гуманизм» не в его точном смысле «литературные занятия», а в неопределенном значении ренессансных представлений о человеке, то необходимо уточнять, какие именно представления имеются в виду.

420

См. W.K. Ferguson, The Renaissance in Historical Thought, Cambridge, Mass., 1948.

421

Pico, p. 352. Английский перевод цитаты в: J.A. Symonds, Renaissance in Italy, 1897, II, pp. 241–242. [Рус. пер. Ю.А. Шичалина цит. по: Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). М., 1985. С. 255].

422

См. Karl Giehlow, «Die Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Allegorie der Renaissance», Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des allerhochsten Kaiserhauses, XXXII, pt. I, 1915; E. Iversen, The Myth of Egypt and its Hieroglyphs, Copenhagen, 1961.

423

См. The Hieroglyphs of Horapollo, trans. George Boas, Bollingen Series 23, New York, 1950.

424

«Hunc (Hermes) asserunt occidisse Argum, Aegyptiis praefuisse, eisque leges, ac literas tradidisse. Literarum uero characteres in animalium, arborumque figuris instituisse» [«Утверждают, что он (Гермес) убил Аргуса, правил египтянами и дал им законы и алфавит. А начертания букв он установил по изображениям животных и растений»] (Ficino, p. 1836.). В комментариях к Плотину он связывает символы, которые использовали египетские жрецы, с теми, которые описаны у «Гора», то есть с иероглифами Гораполлона (Ficino, p. 1768; ср. Hieroglyphics of Horapollo, ed. Boas, p. 28).

Об иероглифах как средстве для передачи герметической философии см. ниже, с. 367–368.

425

George Clutton, «Termaximus: A Humanist Jest», Journal of the Warburg Institute, II (1938–1939), pp. 266–268. Ульрих Цазиус в письме к Эразму называет его «трижды величайшим» — «ter maxime Erasme» (P.S. Allen, Opus Epistolarum Des. Erasmi, II, ep. 317). Клаттон замечает (art. cit., c. 268), что «ter maximus» содержит намек на «Trismegistus».

426

Erasmus, Paraclesis (1519), в Opera omnia, Leyden, 1703–1706, col. 139; цит. перевод Д.П. Уокера в «The Prisca Theologia in France», J.W.C.I., XVII (1954), p. 254.

427

«Mihi sane neque Cabala neque Talmud nunquam arrisit» [«А меня ни Кабала ни Талмуд никогда не манили»] (Opus Ep., ed. cit. III, p. 589). Он повторяет эту фразу почти дословно в другом письме (ibid., IV, p. 100). Ср. тж. ibid., III, p. 253; IV, p. 379; IX, p. 300.

428

См. Opus Ep., ed. cit., III, p. 482; XI, p. 111, а также примечание на этой странице о том, что Эразм, следуя Балле, в Парафразах на Деяния, 17 ставит под сомнение, что Ареопагит был автором «сочинений Дионисия» (Erasmus, N.T., 1516, p. 394).

429

Opus Ep., ed. cit., XI, p. III.

430

Туман неопределенности, окутывающий рассуждения о гуманизме Ренессанса, сгущается еще сильнее, когда их предметом оказывается «христианский гуманизм». Если Эразма — с некоторой натяжкой — можно назвать христианским гуманистом, то в отношении Фичино и Пико мне это не представляется возможным. Попытка Пико подтвердить божественность Христа с помощью магии и Кабалы, может быть, и не противоречит христианству, но уж точно не имеет ничего общего с гуманизмом. Ее можно отнести скорее к области христианской науки или, принимая выражение Агриппы, христианской тайной философии. Фичино не христианский гуманист, а христианский герметик, причем (в отличие от христианских герметиков, о которых речь пойдет в следующих главах) не исключающий применения магии.

431

J. Huizinga, Erasmus of Rotterdam, trans. F. Hopman, New York, 1952, p. 38.

432

Erasmus, Chiliades adagiorum (1508), II, no. I.

433

Anthony a Wood, The History and Antiquities of the University of Oxford, ed. J. Gutch, Vol. II, part I (Annals), p. 107.

434

«Giordano Bruno's Conflict with Oxford», Journal of the Warburg Institute, II (1938–1939), pp. 227–242.

Однако вопросы, упомянутые в этом абзаце, будут обсуждаться и ниже.

436

R. McNulty, «Bruno at Oxford», в Renaissance News, XIII (1960), pp. 300–305. См. ниже, с. 187–190.

437

См. выше, гл. II, прим. 3.

438

См. ниже, с. 352–353.

439

J. Dagens, «Hermetisme et cabale en France de Lefevre d’Etaples a Bossuet», Revue de litterature comparee, Janvier-Mars 1961, p. 6.

440

D.P. Walker, «The Prisca Theologia in France», J.W.C.I., XVII (1954), pp. 204-25.

441

Этот комментарий опубликован вместе с «Асклепием» в собрании сочинений Фичино. Ранее его авторство приписывалось Фичино (см. выше, с. 42).

442

Существует рукопись этого сочинения: см. Thorndike, IV, p. 513.

443

Кристеллер первым «извлек на свет» документальные свидетельства о поразительной фигуре Лаццарелли и о его еще более поразительном наставнике Иоанне Меркурии да Корреджо. Судя по всему, последний считал себя своего рода Христом от герметики. В 1484 г. он ходил по улицам Рима, увенчав себя терновым венцом с надписью: «Hic est puer meus Pimander quem ego eligi» [«Се есть сын мой Поймандр, которого я избрал»]. О Лаццарелли и «Иоанне Меркурии» см. Kristeller, «Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli», впервые опубликовано в качестве статьи в 1938 г., затем дополнено и переработано в Studies, pp. 221–247; «Ancora per Giovanni Mercurio da Correggio», Studies, pp. 249–257; «Lodovico Lazzarelli e Giovanni da Correggio» в Biblioteca degli Ardenti della Citta di Viterbo, 1961.

Отрывки из сочинений Лаццарелли «Crater Hermetis» [«Чаша Гермеса»] и «Epistola Enoch» [«Послание Еноха»] (последнее — об Иоанне Меркурии и его герметической миссии) опубликованы с введением и примечаниями М. Брини [M.Brini] в Test. uman., pp. 23–77.

В «Чаше Гермеса» и примыкающих к ней источниках наряду с герметическими присутствуют кабалистические элементы. Возможно, феномен Лаццарелли и «Иоанна Меркурия» до сих пор не нашел себе должного места в историческом контексте. Не исключено, что его можно отнести к полемике вокруг Пико, в центре которой стоял вопрос, подтверждают ли магия и кабала божественность Христа, — вопросу, на который папа Александр VI дал столь выразительный утвердительный ответ. В одном месте сонета, подписанного именем «Hermes Junior» [Гермес Младший] (это почти наверняка «Иоанн Меркурий»), комментатор усматривает аллюзию на Александра VI (см. Kristeller, Studies, pp. 252, 255).

444

Уокер предполагает (pp. 70–71), что процедура, описанная в «Чаше Гермеса», в известной степени подобна магической операции, при помощи которой мастер заручается поддержкой доброго демона для своего ученика, и аналогична операции вселения демонов в идолов, описанной в «Асклепии». По сообщению Лефевра, Лаццарелли понимал процесс изготовления идолов в «Асклепии» так, «как если бы идолы были апостолами, а изготавливающий их человек — Христом» (цитируется по: Walker, «The Prisca Theologia in France», p. 241, из комментария Лефевра к «Асклепию»).

445

Walker, «The Prisca Theologia in France», pp. 234–239.

446

Corpus Hermeticum XVI (современные издатели разделили этот трактат натри части); C.H., II, pp. 231–255. Латинский перевод Лаццарелли перепечатал с издания 1507 г. К. Вазоли: C. Vasoli, «Terni e fonti della tradizione ermerica in uno scritto di Symphorien Champier», в Umanesimo e esoterismo, ed. E. Castelli, Padova, 1960, pp. 251–259. О кодексе Витербо, содержащем рукопись перевода Лаццарелли, см. Kristeller, Studies, pp. 227 ff., а также его вышеупомянутую статью в Biblioteca degli Ardenti della Citta di Viterbo.

447

Kristeller, Studies, pp. 223; Walker, «The Prisca Theologia in France», p. 209; цитаты из предисловия Вергерия [Vergerius] в Scott, I, pp. 33–34.

448

Walker, «The Prisca Theologia in France», p. 209; Scott, I, pp. 34–36.

449

Walker (Spiritual and Demonic Magic), pp. 96-106.

450

Pontus de Tyard, Deux discours de la nature du Monde et de ses Parties, Paris, 1578, p. 98 recto; перепечатано под названием The Universe, ed. J.C. Lapp, Columbia, 1950, pp. 148–149.

451

Lib. IV, cap. 1 (Ficino, p. 130).

452

Pontus de Tyard, Deux discours, etc., 1578, pp. 112 verso — 13 recto (ed. Lapp, p. 169); cp. Walker, «The Prisca Theologia in France», p. 210.

453

Pontus de Tyard, Deux discours, etc., 1578, предисловие Дюперрона, sig. a iiii verso, ср. мою книгу The French Academies of the Sixteenth Century, Warburg Institute, University of London, 1947, pp. 88–89.

454

О Ballet comique см. мои книги The French Academies of the Sixteenth Century, pp. 236 ff., и The Valois Tapestries (Warburg Institute, University of London, 1959), pp. 82 ff. В статье «Poesie et Musique au Mariage du Duc de Joyeuse» (в Musique et Poesie au XVIe siecle, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1954, pp. 241 ff.) я высказала предположение о наличии у такого представления магических аспектов, сравнив (p. 255) сошествие Юпитера в балете с талисманом Юпитера, принадлежавшим, как считалось, Екатерине.

455

На то, что Морне обращался к герметизму, указали Уокер (Walker, «The Prisca Theologia in France», p. 209, 211–212) и Дажанс (Dagens, art. cit., p. 8).

456

Mornay, De la verite de la religion chretienne, Anvers, 1581, p. 38.

457

Ibid., pp. 80, 98-100.

458

Ibid., pp. 101–102.

459

Ibid., pp. 106 ff., 740 ff. Дажанс (Dagens, art. cit., pp. 9, 11) обратил внимание на тот факт, что Морне связывает герметические и кабалистические учения с мистицизмом Псевдо-Дионисия.

460

Ibid., pp. 633 ff.

461

В книге The Valois Tapestries (Warburg Institute, University of London, 1959) я проанализировала провалившуюся попытку Вильгельма Оранского учредить веротерпимое государство во главе с герцогом Анжуйским. Я привела доводы в поддержку того, что сюжеты гобеленов отражают надежды этого упущенного исторического момента.

462

A Woorke concerning the trewnesse of the Christian Religion, by Philip of Mornay… begun by Sir P. Sidney, finished at his request by Arthur Golding, London, 1578, p. 27. Поскольку этот пассаж встречается в главе 3, а в предисловии Голдинг сообщает, что Сидни перевел несколько глав, прежде чем уйти на войну, возможно, и процитированный пассаж был переведен Сидни, хотя полной уверенности в этом быть не может. Мнения по этому вопросу и анализ «древнего богословия» (prisca theologia) у Морне как возможного источника для соответствующего места в «Аркадии» Сидни можно найти в: D.P. Walker, «Ways of Dealing with Atheists: A Background to Pamela's Refutation of Cecropia», Bibliotheque d'Humanisme et Renaissance, XVII (1955), pp. 252 ff.

463

В 1630 г. в Кельне вышло еще одно издание. См. Scott, I, p. 36; Dagens, art. cit., p. 7.

464

Hannibal Rosseli, Pymander Hermetis Mercurii Trismegistus, cum commentariis, Cologne, 1630, I, pp. 322 ff.

465

Ibid., I, pp. 241 ff.

466

Ibid., I, pp. 248 ff.

467

Dagens, art. cit., p. 8.

468

На серии рисунков в Cabinet des Estampes изображена длинная религиозная процессия паломников, тянущаяся по улицам Парижа и выходящая за пределы города. Генрих III и его кающиеся confreres [собратья] принимают участие в этом паломничестве; возглавляют процессию монахи-капуцины. В статье «Dramatic Religious Processions in Paris in the Late Sixteenth Century» (Annales Musicologiques, II, Paris, 1954, pp. 215–270) я опубликовала эти рисунки и проанализировала их значение, обратив внимание (pp. 223 ff.) на важную роль, отведенную капуцинам и в рисунках, и в религиозном движении Генриха III в целом.

469

The French Academies of the Sixteenth Century и The Valois Tapestries.

470

Journal of the Warburg Institute, III (1939–1940), pp. 181–207. Ср. также The French Academies, pp. 225–229.

471

Giordano Bruno, Spaccio della bestia trionfante, dial. 3 (Dial. ital., p. 826). Ср. «The Religious Policy of G. Bruno», p. 224; The French Academies, pp. 227–228; и ниже, pp. 206.

472

Scott, I, p. 37.

473

«Videtur Hermes hie Trismegistus coetaneus quidem fuisse Mosy, sed paulo senior…» [«Этот Гермес Трисмегист был, видимо, современником Моисея, хотя и несколько старшим»] Введение к герметическим текстам в: Patrizi, Nova de universis philosophia; ср. Scott, I, p. 40.

474

«Poemander creationem mundi et hominis, cum Mosaica fere eandem complectitur. Et Trinitaris mysterium longe apertius quam Moses ipse enarrat» [«Поймандр излагает сотворение мира и человека почти так же, как Моисей. А таинство Троицы он рассказывает намного яснее, чем Моисей»]. Посвящение Григорию XIV в: Patrizi, Nova de universis philosophia; ср. Scott, I, p. 39.

475

Patrizi, посвящение Nova de universis philosophia; цитируется в переводе Скотта, loc. cil.

476

Zoroaster, сочинение с отдельной пагинацией в: Patrizi, Nova de universis philosophia, p. 4 verso.

477

Ibid., loc. cit.

478

Ibid., p. 5, а также в других пассажах.

479

Patrizi, De luce, сочинение с отдельной пагинацией, открывающее издание Patrizi, Nova de universis philosophia.

480

Ibid., p. 11, etc.

481

Patrizi, De spacio physico (сочинение с отдельной пагинацией в Nova de universis philosophia), p. 109.

482

Patrizi, Pampsychia (сочинение с отдельной пагинацией в Nova de universis philosophia), pp. 54 ff. (an mundus sit animatus [одушевлен ли мир]).

483

Patrizi, Panarchios (сочинение с отдельной пагинацией в Nova de universis philosophia), pp. 9 ff.

484

Подробное описание этих неприятностей см. в: Luigi Firpo, «Filosofia italiana e Controriforma», Rivista di Filosofia, XLI (1950), pp. 150–173; XLII (1951), pp. 30–47.

485

См. выше, с. 150.

486

В частности, в трактате Колета о небесных чинах обнаруживается зависимость от построений Фичино: согласно последнему, девять ангельских чинов «пьют» божественные токи, которые затем нисходят в мироздание, состоящее из девяти ступеней: перводвигателя (primum mobile), зодиака и семи планет. «Nam quod novem hauriunt angelorum ordines, id novenario progressu in universa diffunditur…» [«Ибо то, что испивают девять ангелбским чинов, девятистепенным прохождением разливается по вселенной»] (John Colet, Two Treatises on the Hierarchies of Dionysius, published with English translation by J.H. Lupton, London, 1869, p. 180). Дионисианский мистицизм Колета подвергся здесь влиянию фичиновского «астрологизирующего» мистицизма (см. выше, с. 114–116). Кроме того, Колет был знаком с похвалами кабале у Пико: в его работе можно найти цитаты и оттуда.

487

R.W. Chambers, Thomas More, London, 1935, pp. 93–94.

488

The Life of John Picus, Earl of Mirandula, в: The English Works of Sir Thomas More, ed. W.E. Campbell, A.W. Reed, R.W. Chambers, etc., 1931, 1, p. 351.

489

More’s Utopia, Robinson’s translation, Everyman edition, p. 100.

490

Ibid., pp. 100–101.

491

Ibid., pp. 101–102.

492

A True and Faithful Relation of what passed… between Dr. John Dee and some Spirits, p. 397.

493

См. F.R. Johnson, Astronomical Thought in Renaissance England, Baltimore, 1937, pp. 134–135.

494

Литература о Джордано Бруно весьма обширна (см. Bibliografia). Лучшая биография — V. Spampanato, Vita di Giordano Bruno, Messina, 1921.

Список сокращений, используемых мною при ссылках на труды Бруно и на документальные источники, см. на с. 404–405.

495

Documenti, p. 84.

496

Теперь эта книга опубликована: Frances A. Yates, The Art of Memory, London and Chicago, 1966. [Рус. пер. — Ф. Йейтс. Искусство памяти. СПб., 1998]. Первые главы книги описывают историю искусства памяти от античности до Возрождения. Пять глав посвящено использованию мнемоники у Бруно, а в конце книги прослеживается развитие мнемоники после Бруно.

497

См. выше, с. 71–72.

498

См. выше, с. 34–35.

499

Bruno, Op. lat., II (I), pp. 1 ff.

500

Ibid., p. 6.

501

Ibid., p. 7 ff.

502

Ibid., pp. 8–9.

503

Ibid., p. 9.

504

Ibid., p. 14.

505

Подлинные слова Бруно таковы: «Non cessat prouidentia deorum (dixerunt Aegyptii Sacerdotes) statutis quibusdam temporibus mittere hominibus Mercurios quosdam…Nec cessat intellectus, atque sol iste sensibilis semper illuminare, ob eam causam quia nec semper, nec omnes animaduertimus)» [«Не прекращает промысел богов (говорили египетские жрецы) в известные промежутки времени посылать людям некиих Меркуриев… И не прекращает ни разум [интеллект] ни вот это чувствами воспринимаемое солнце сиять оттого, что не всегда и не все мы на них смотрим»] (ibid., p. 9). Бруно имеет в виду то место в Плаче (C.H., II, p. 327, см. выше, с. 40), где предрекается, что египетскую религию запретят указами (statuta). Августин (см. выше, с. 16) толковал Плач как пророчество о подавлении ложной египетской религии христианством. Бруно принимает это толкование, но меняет оценки: у него христианские притеснители (Mercurios quosdam) издают указы против истинной египетской солярной религии, которая постигла за чувственным солнцем божественный Ум (mens). Несмотря на подавление, эта истинная религия не прекратилась, и Бруно ее возрождает.

Хотя грамматика приведенного пассажа не очень ясна, я полагаю, что такое понимание его смысла правильно. Его нужно сопоставить с другими местами, где Бруно говорит о «Лжемеркуриях», притязающих быть наставниками истинной религии, а на самом деле подавляющих истину и вводящих смятение и раздоры (Dial. ital., p.32; Op. lat., I (iii) p. 4; ср. ниже, с. 213–214, 278–279).

506

Op. lat., II (I), pp. 20 ff.

507

Ibid., p. 54.

508

См. выше, с. 175.

509

Op. lat., II (I), pp. 41 ff.

510

Ibid., pp. 135–157.

511

Ibid., p. 135. Описание образов деканов дается на pp. 135–141. Образы сгруппированы с двенадцатью знаками зодиака, «лица» которых они представляют. Знаки изображены на гравюрах.

512

Garin, Medioevo e Rinascimento, p. 160, nota.

513

Agrippa, De occult. phil., II, 37. Детальный анализ образов деканов у Бруно показал, что 17 из них идентичны образам у Агриппы; в еще 17 есть незначительные вариации; один (Рыбы, 2) скорее схож с образом, данным Петром Абанским (в его Astrolabium planum), нежели с соответствующим образом у Агриппы; и для одного (Козерог, 3) мы не находим сколько-нибудь близкого аналога ни у Агриппы, ни у Абанца.

514

Op. lat., II (I), p. 144. Образы планет даны на pp. 144–151; планеты изображены на гравюрах.

515

Agrippa, De occult. phil., II, 37–44.

516

Op. lat., II (I), p. 151–153.

517

Agrippa, De occult. phil., II, 46.

518

Op. lat., II (I), p. 154–157.

519

См. выше, с. 130. Я думаю, что эти 36 образов изобретены с тем, чтобы дополнить ряд образов деканов образами, составленными так, чтобы они притягивали благие вселенские токи. Короче говоря, я думаю, что ряд из 150 образов может каким-то образом соответствовать благотворному образу небес.

520

См. ниже, с. 292–296.

521

Комментарий Чекко д'Асколи издан Линном Торндайком в: The Sphere of Sacrobosco and its Commentators, Chicago, 1949, pp. 344 ff.; цитаты из Соломона in libro de umbris idearum находятся на pp. 397, 398 этого издания. Ср. также Thorndike (History of Magic and Experimental Science), II, pp. 964–965.

Бруно был знаком с трудом Чекко д'Асколи: упоминание о нем мы находим в одном из комментариев в De immense et innumerabilibus [«О неизмеримом и бесчисленных»]: «Nec mentitus est Cicco Aesculano Floron spiritus, qui de umbra lunae interrogatus quid esset, respondit: ut terra terra est…» [«Не солгал Циккусу Эскуланцу дух Флорон, который, быв спрошен, что есть тень луны, ответил: как земля — земля…»] (Op. lat., I (I), p. 377). Чекко действительно упоминает духа Флорона, «который принадлежит к чину херувимов», в одной из приводимых им цитат из Liber de umbris idearum Соломона (The Sphere, etc., ed. Thorndike, p. 398).

Поскольку в контексте этих цитат из Чекко д'Асколи (см. ниже, гл. XVII, прим. 79) Бруно упоминает свой собственный утерянный труд, посвященный сферам, нет ничего невозможного в предположении, что он использовал некромантический комментарий Чекко в своих лекциях о сфере в Тулузе и что именно этот комментарий подсказал ему название для книги по магической мнемонике.

522

Великие люди и изобретатели (Op. lat., II (I), pp. 124–128) объединены в тридцать групп с пятью подразделениями, обозначенными пятью гласными буквами. Остальные перечни (ibid., pp. 132–134) сгруппированы и обозначены буквами по тому же принципу. Группировка и буквенные обозначения магических образов (ibid., pp. 135–137) тоже подчиняются этому принципу. Расположив все перечни в концентрических кругах, можно получить исчерпывающую систему, основанную на 150 магических образах, разделенных на группы по 30, которым соответствуют группы великих людей и изобретателей, а также группы элементов Вселенной.

Эта система получит более полное освещение в книге об искусстве памяти; ее безумный магический метод будет проще понять в контексте других мнемонических систем.

523

См. выше, с. 28.

524

См. выше, с. 34–35.

525

Op. lat., II (I), pp. 78–79.

526

Ibid., p. 47.

527

На это обратил внимание Э. Гарэн, писавший в своей статье о De vita coelitus comparanda: «Che Bruno… si serva nella sua arte della memoria delle fades astrologiche di Teucro babilonese non e ne un caso nu un capriccio: e la continuazione di un discorso molto preciso intorno agli esemplari della realta» [«Тот факт, что Бруно в своем мнемоническом искусстве использует астрологические facies („лица“) вавилонянина Тевкра, нельзя считать ни случайностью, ни капризом. Это продолжение очень продуманного рассуждения о моделях реальности»] («Le „Elezioni“ e il problema dell’astrologia», в Umanesimo e esoterismo, ed. E. Castelli, Padova, 1960, p. 36).

528

Alexander Dicson, De umbra rationis amp; iudicii, siue de memoriae virtute Prosopopaeia, London, 1583, с посвящением Роберту, графу Лестерскому. Что Диксон (Dicson или Dickson) был шотландцем, утверждает Хью Платт: Hugh Platt, The Jewell House of Art and Nature, London, 1594, p. 81. Под именем Dicsono он фигурирует в качестве ученика в некоторых итальянских диалогах Бруно; см. мою книгу «Искусство памяти».

529

Op. lat., II (I), pp. 179 if.

530

Ibid., p. 182.

531

Ibid., pp. 185–188.

532

«Sol qui illustras omnia solus…Cuius ministerio viget istius compago uniuersi, inscrutabiles rerum vires ab ideis per animae mundi rationes ad nos usque deducens amp; infra, unde variae atque multiplices herbarum, plantarum caeterarum, lapidumque virtutes, quae per stellarum radios mundanum ad se trahere spiritum sunt potentes» [«О ты, солнце, которое одно освещаешь все… Которого служением держится связь этой вселенной, низводя неисследимые силы вещей от идей через причины в мировой душе вплоть до нас, из-за чего у трав, прочих растений, минералов есть разные и многочисленные качества, способные привлекать к себе мировой дух через лучи светил»] (Ibid., p. 185).

533

Ibid., pp. 188–192.

534

Ibid., p. 193.

535

Ср. Agrippa, De occult. phil., II, 59, о разных именах и эпитетах, адресуемых в заклинаниях «семи управителям мира, как называет их Гермес».

536

Op. lat., II (I), 191.

537

Agrippa, De occult. phil., loc. cit.

538

Op. lat., II (I), p. 185.

539

Ibid., pp. 211 ff.

540

См. выше, с. 77, и Walker, p. 33.

541

Op. lat., II (I), p. 186.

542

Ibid., loc.cit.

543

Ibid., pp. 186–187, etc.

544

Ibid., pp. 193 ff.

545

Ibid., p. 194.

546

Ibid., pp. 209–210.

547

F. Tocco, Le opere latine di Giordano Bruno, Firenze, 1889, p. 56.

548

«…Il re Enrico terzo mi fece chiamare un giorno, ricercandomi se la memoria che avevo e che professava, era naturale o pur per arte magica; al qual diedi sodisfazione; e con quello che li dissi e feci provare a lui medesmo, conobbe che non era per arte magica ma per scienza. doppo questo feci stampar un libro de memoria, sotto titolo De umbris idearum, il qual dedicai a sua Maesta e con questo mi fece lettor straordinario e provisionato…» [«Король Генрих Третий приказал однажды вызвать меня и задал вопрос, — приобрел ли я память, которой обладал и о которой говорил в лекциях, естественным путем или магическим искусством. Я дал ему объяснения. Из того, что я ему сказал и доказал, он сам убедился, что это результат науки, а не магии. После этого я напечатал книгу о памяти под названием „О тенях идей“ и посвятил его величеству. В связи с этим он назначил меня экстраординарным профессором с постоянным вознаграждением…», (Documenti, pp. 84–85).

549

См. выше, с. 51.

550

«…con littere dell’istesso Re andai in Inghilterra a star con l’Ambasciator di Sua Maesta, che si chiamava il Sr. Delia Malviciera, per nome Michel de Castelnovo; in casa del qual non faceva altro, se non che stava per suo gentilomo» [«…я… отправился в Англию с письмом от короля, чтобы находиться при после́ннике его величества синьоре Делла Мальвисьера, которого звали Мишель де Кастельно. В доме его я не имел никаких обязанностей, кроме того, что состоял при нем в качестве его дворянина», (Documenti, p. 85).

551

Calendar of State Papers, Foreign, Januaryjune 1583, p. 214.

552

Ars reminiscendi et inphantastico campo exarandi, Adplurimas in triginta sigillis inquirendi, disponendi, atque retinendi implicitas nouas rationes amp; artes introductoria; Explicatio triginta sigillorum…; Sigillus sigillorum…. [«Искусство запоминания и возделывания полей фантазии, вводящее во многие новые способы и искусства разыскания, расположения и сохранения, содержащиеся в Тридцати печатях; Изъяснение тридцати печатей…; Печать печатей…»] Без даты и места. Этот том — почти наверняка первое из сочинений Бруно, изданных в Англии, и датируется не позднее 1583 г.; см. Bibliografia, p. 68. Установлено, что издателем как этого труда, так и итальянских диалогов Бруно, вышедших в свет в Англии, был Джон Чарливуд (John Charlewood); см. G. Aquilecchia, «Lo stampatore londinese di Giordano Bruno», in Studi di Filologia Italiana, XVIII (1960), pp. 101 ff. Подробный анализ этой книги с мнемонической точки зрения см. в моей книге «Искусство памяти».

553

Op. lat., II (ii), pp. 76–77.

554

«hic enim facile inverties quidquid per logicam, metaphysicam, cabalam, naturalem magiam, artes magnas atque breves theorice inquiritur» [«поскольку здесь ты легко отыщешь все то, что теоретически исследуется с помощью логики, метафизики, кабалы, естественной магии, великих и кратких искусств»] (ibid., p. 73). Под «artes magnas atque breves» [великие и краткие искусства] подразумеваются искусства Раймунда Луллия.

555

Anthony a Wood, History and Antiquities of the University of Oxford, ed. J. Gutch, 1796, II (1), pp. 215–218.

556

Private Diary of Dr. John Dee, ed. J.O. Halliwell, Camden Society, 1842, p. 20.

557

La cena de le ceneri (1584), dial. 4 (Dial. ital., pp. 133–134).

558

Gabriel Harvey, Marginalia, ed. G.C. Moore Smith, 1913, p. 156; обращение Флорио к читателю перед его переводом «Опытов» Монтеня; предисловие, подписанное литерами «N.W.», перед: Samuel Daniel, The Worthy Tract of Paulus Iouius (1585).

559

Robert McNulty, «Bruno at Oxford», Renaissance News, 1960 (XIII), pp. 300–305.

560

О книгах Хилла (Hill) и Бристоу (Bristow) см. A.F. Allison and D.M. Rogers, A Catalogue of Catholic Books in English Printed Abroad or Secretly in England, Bognor Regis, 1956, nos. 146–149, 400–401; и ср. McNulty, art. cit., p. 302.

561

Abbot, The Reasons, etc., pp. 88–89; цитируется по: McNulty, art. cit., pp. 302–303.

562

De la causa, principio e uno (1584), dial. 1 [Dial. ital., pp. 209–210). Английский перевод этого сочинения см. в: S. Greenberg, The Infinite in Giordano Bruno, New York, 1950, pp. 77 ff.

563

Возможно, именно эти события послужили Роберту Грину импульсом к написанию (около 1587 г. или позднее) пьесы о Friar Bacon and Friar Bungay, действие которой происходит в средневековом Оксфорде. В Оксфорд приезжают знаменитые иностранцы, император и другие, в сопровождении иностранного доктора, прославившегося триумфальными победами на диспутах о магии во всех университетах Европы. Однако в Оксфорде он терпит поражение во время поединка в заклинаниях, где магия брата Бэкона оказывается сильнее. Как много лет назад заметил Э.У. Уорд (A.W. Ward), некоторые замечания иностранных магов об Оксфорде в пьесе Грина напоминают фразы из «Великопостной вечери» Бруно (Marlowe, Tragical History of Dr. Faustus и Greene, Honourable History of Friar Bacon and Friar Bungay, ed. A.W. Ward, Oxford, 1887, pp. 254–255).

564

Spaccio della bestia trionfante, dial. 3 (Dial. ital., pp. 777–778).

565

См. выше, с. 39–40.

566

Spaccio, dial. 3 (Dial. ital., pp. 780–782).

567

См. выше, с. 58, 65.

568

Spaccio, dial. 3 (Dial. ital., pp. 784–786). Ср. Asclepius в: C.H., II, pp. 326–330, и выше, с. 40–42.

Было известно, что это — пассаж из «Асклепия», но никто не догадался, что все предыдущие пассажи, процитированные выше, взяты из описания египетской религии в том же трактате. Бруно распространил и видоизменил их в духе неоплатонизма, следуя здесь традициям, введенным Фичино.

569

См. выше, с. 61–62.

570

См. выше, с. 126.

571

Spaccio, dial. 3 (Dial. ital., pp. 780).

572

C.H., IV, pp. 1-22 (Stobaeus, Excerpt. XXIII).

573

Ibid., p. 7.

574

Ibid., pp. 8–9.

575

Ibid., p. 17.

576

Ibid., pp. 18–20.

577

Ibid., pp. 21–22. Я привела лишь несколько тем из литании.

578

О существующих точках зрения см.: Festugiere, III, pp. 37–41, 83 ff.

579

Он упоминается у Лукиана в Vera historia [«Правдивой истории»] — произведении, хорошо известном Бруно; ссылка на него имеется в Cena de le ceneri, dial. 3 (Dial. ital., p. III). Бруно, несомненно, был знаком с сочинениями Лукиана в оригинале, но дело в том, что в Kore Kosmou [«Деве мира»] тоже есть Мом, но в герметическом контексте. «Гермесу было приятно услышать слова Мома, ибо тон их был дружеским» (C.H., IV, p. 16).

580

В Nova de universis philosophia, Ferrara, 1591 и Venezia, 1593. См. выше, с. 169. Об издании Патрици фрагментов из Стобея см.: Scott, I, p. 40.

581

Anthologium [Антология] Стобея, составленная около 500 г. н. э., представляет собой собрание отрывков из произведений греческих авторов, в числе которых есть и герметические. Некоторые из них совпадают с соответствующими пассажами из Герметического свода; другие известны только по Стобею. Среди последних — Kore Kosmou. Editio princeps антологии (кн. I и II) вышло в свет в Антверпене в 1575 г. См. Scott, I, pp. 82 ff.

582

Spaccio, dial. 1 (Dial. ital., pp. 611–612).

583

Ibid. (Dial. ital., pp. 595 ff.)

584

Hyginus, Fabularum liber, Paris, 1578. См. ниже, с. 290.

585

Spaccio, посвящение (Dial. ital., p. 561).

586

Spaccio, посвящение и диал. 1 (Dial. ital., pp. 562 ff., 617 ff).

587

Ibid. (Dial. ital., pp. 562, 611).

588

Ibid. (Dial. ital., pp. 562, 621).

589

Ibid. (Dial. ital., pp. 563, 622).

590

Spaccio, посвящение и диал. 3 (Dial. ital., pp. 565, 755).

591

Ibid. (Dial. ital., pp. 566, 765–766).

592

Ibid. (Dial. ital., pp. 567, 774).

593

Ibid. (Dial. ital., pp. 567, 775 ff).

594

Ibid. (Dial. ital., pp. 568, 803 ff).

595

Ibid. (Dial. ital., pp. 569, 817 ff).

596

См. выше, с 41.

597

См. выше, с. 31–33.

598

Spaccio, посвящение (Dial. ital., p. 561–562).

599

Ibid. (Dial. ital., p. 560).

600

См. выше, с. 197.

601

Spaccio, посвящение (Dial. ital., pp. 619–620).

602

Ibid., посвящение и диал. 3 (Dial. ital., pp. 569, 817–818).

603

Ibid., посвящение и диал. 1 (Dial. ital., pp. 562, 621).

604

Ibid., посвящение и диал. 3 (Dial. ital., pp. 565, 751).

605

Ibid. (Dial. ital., pp. 565, 761–763).

606

Ibid. (Dial. ital., pp. 567, 771).

607

Ibid. (Dial. ital., pp. 566, 765–766).

608

Ibid. (Dial. ital., pp. 566, 766–767).

609

Ibid. (Dial. ital., pp. 565, 753–754).

610

Ibid. (Dial. ital., pp. 564, 711).

611

Spaccio, посвящение и диал. 2 (Dial. ital., p. 563, 705–706).

612

См. ниже, с. 290–291.

613

Spaccio, dial. 1 (Dial. ital., p. 602).

614

Ibid., dial. 3 (Dial. ital., pp. 795–796).

615

См. выше, с. 111.

616

Spaccio, dial. 3 (Dial. ital., pp. 799–800).

617

Это произведение пользовалось большой популярностью, особенно в протестантских странах, благодаря содержащейся в нем сатире на монахов. В Англии его использовали в качестве школьного учебника; см. Foster Watson, The Zodiacus Vitae, London, 1908, p. 5. Существовал английский перевод, выполненный Барнеби Гуджем [Barnabe Googe] (перепечатан с предисловием в: R. Tuve, Scholars' Facsimiles and Reprints, New York, 1947).

618

Напрямую Гермес упоминается лишь один раз:
Hei mihi! quam vere dixit ter maximus Hermes,
Congeries mundus cunctorum est iste malorum,
Nimirum quoniam daemon, qui praesidet orbi
Terrarum, malus est, saevaque tyrannide gaudet.
[Горе мне! как верно сказал трижды величайший Гермес:
Вот этот мир — это скопление всяческих зол,
И неудивительно, поскольку демон, управляющий кругом
Земным, зол и радостно осуществляет жестокую тиранию]
(Zodiacus Vitae, ed. of Rotterdam, 1722, p. 251).

Я не смогла найти источник этого места, где Гермесу приписаны крайне пессимистические взгляды. Далее сочинитель продолжает сетовать на то, что мир отдан под власть злого демона по имени Саркотей [«Бог плоти»]. Этот пассаж отсылает к идеям дуализма, что могло бы объяснять и пессимизм поэмы, и ее сосредоточенность на зле. (Р. Тьюв во введении к переводу Гуджа предполагает почти манихейское мировоззрение.) Это нелегко примирить с пифагорейско-платонической интерпретацией эпикурейства. Более того, мне кажется, что мировоззрение Палингения вообще невозможно объяснить на основе общепринятых философских традиций. Возможное объяснение таково: Палингений совершенно неверно истолковал Лукреция и увидел в его пессимизме и глубоком интересе к «космосу» разновидность дуалистического гнозиса (тогда стало бы понятно сочетание эпикурейской этики с зодиаком и магией), которую он решил объединить со своим пифагорейством и неоплатонизмом.

619

Garin, «Ricerche sull’epicureismo del Quattrocento» в: Cultura, pp. 72–86.

620

Ibid., pp. 83–84.

621

В Книге VIII трактата «О неизмеримом» Бруно цитирует Палингения, отмечая, что в чем-то он с ним согласен, а в чем-то — нет (Op. lat., I (ii), pp. 292 ff.). После пассажа, где упомянут Палингений, следует выпад против Gnostica secta [гностической секты], которая вводит два принципа — благой и злой и полагает, что мир отдан во власть злого принципа (ibid., pp. 302 ff.). Возможно, что здесь Бруно отделяет свою позицию от дуализма Палингения.

622

Spaccio, dial. 1 (Dial. ital., pp. 623–624).

623

Ibid., dial. 2 (Dial. ital, p. 662).

624

Ibid., dial. 1 (Dial. ital., p. 622).

625

Ibid. (Dial. ital., pp. 627 ff.).

626

Ibid., dial. 2 (Dial. ital., pp. 705 ff.).

627

Ibid., dial. 3 (Dial. ital., pp. 766 ff.).

628

Ibid. (Dial. ital., p. 771).

629

Ibid., dial. 3 (Dial. ital., p. 825). Ср. также рассуждения по поводу созвездия Кентавра (ibid., pp. 823 ff.): Кентавр отождествляется с герметическим Христом, благодетельным магом.

630

Ibid. (Dial. ital., pp. 826–827). «Tertia coelo manet» — это мотто на гербе с тремя коронами Генриха III; см. мое исследование French Academies of the Sixteenth Century, pp. 227–228.

631

Documenti, p. 40.

632

Spaccio, dial. 3 (Dial. ital., pp. 808, 825).

633

Documenti, p. 66.

634

A. Corsano, Il pensiero di Giordano Bruno nel suo slolgimento, Firenze, 1940, pp. 281 ff.

635

L. Firpo, Il processo di Giordano Bruno, Quaderni della Rivista Storica Italiana, Napoli, 1949, pp. 10 ff. И Корсано, и Фирпо пишут о позднем Бруно и о его возвращении в Италию в качестве мага-реформатора. Корсано не заметил, что сочинения Бруно полны магии с самого начала. Магический аспект «Изгнания» никогда не анализировался.

636

См. выше, с. 197.

637

См. выше, с. 196.

638

См. выше, с. 54.

639

См. выше, с. 55.

640

Documenti, p. 44.

641

Thomas More, Utopia, Everyman edition, p. 109.

642

Цитируется по: Strype, Life of Parker, 1821, 1, p. 301; ср. R.W. Chambers, Thomas More, p. 264. Еще один любопытный момент в «Утопии», напоминающий о prisca magia (древней магии), — это дважды встречающееся в стихотворении на утопийском языке в конце книги слово, похожее на «гимнософисты» (ed. cit., p. 119) [русск. изд., илл. на с. 110].

643

Cena de le ceneri, dial. 1 (Dial. ital., p. 41). Это сочинение посвящено французскому послу Мовиссьеру. В диалоге говорится, что ужин, на котором Бруно спорил с докторами-педантами о теории Коперника, происходил в доме Фулка Гревилла, но впоследствии Бруно сказал инквизиторам, что на самом деле он состоялся во французском посольстве (Documenti, p. 121). Я проанализировала некоторые аспекты этого сочинения в статье «The Religious Policy of Giordano Bruno», J.W.C.I., III (1939–1940), pp. 181–207. Лучшее издание «Великопостной вечери» — под ред. G. Aquilecchia, Firenze, 1955.

644

Oratio valedicloria, Wittenberg, 1588 (Op. lat., I (i), pp. 16–17).

645

Cena, dial. 1 (Dial. ital., p. 28).

646

Ariosto, Orlando furioso, XXXV, 1.

647

Cena, dial. 1 (Dial. ital., pp. 29–33).

648

См. выше, с. 145–146.

649

См. F. Saxl, «Veritas Filia Temporis», в Philosophy and History, essays presented to E. Cassirer and edited by R. Klibansky and H.J. Paton, Oxford, 1936, pp. 197–222.

650

См. выше, с. 177.

651

Cena, dial. 1 (Dial. ital., pp. 43–44).

652

См. выше, с. 27.

653

Cena, dial. 1 (Dial. ital., p. 33).

654

Agrippa, De occult., phil., II, 30. См. выше, с. 130.

655

См. выше, с. 189–190.

656

Cena, dial. 4 (Dial. ital., pp. 139 ff.).

657

Ibid. (Dial. ital., pp. 140–141).

658

Ibid., loc. cit. Я указала на ошибку Бруно в статье «The Religious Policy of G. Bruno» и в книге The French Academies of the Sixteenth Century, pp. 102–103, note 3 и Plate 6.

659

J. Kepler, Harmonices mundi (Gesammelte Werke), ed. M. Caspar, Munich, 1940, Band IV, p. 432. См. ниже, с. 392.

660

Cena, dial. 1 (Dial. ital., p. 29).

661

Ibid., dial. 5 (Dial. ital., pp. 154–156).

662

C.H., I, pp. 180–181; Ficino, p. 1854. Изложение всего трактата, содержащего этот пассаж, см. выше, стр. 36–37.

663

Agrippa, De occulta philosophia, II, 56. Сравнение с фичиновским переводом см. выше, гл. VII, прим. 35.

Пятый и шестой герметические тезисы Пико делла Мирандола («Nihil est in mundo expers uitae. Nihil est in uniuerso passibile mortis uel corruptionis») [«В мире нет ничего, лишенного жизни. Во вселенной нет ничего, подверженного смерти или разложению»] взяты из герметического трактата De communi. См. Pico, p. 80.

664

Cena, dial. 3 (Dial. ital., p. 109).

665

Thomas Digges, A Perfit Description of the Caelestiall Orbes, первое издание в 1576 г. О Диггсе и Бруно см. F.R. Johnson, Astronomical Thought in Renaissance England, Baltimore, 1937, pp. 168 ff.

666

См. A.O. Lovejoy, The Great Chain of Being, Harvard University Press, 1942 (second edition), pp. 116 ff.

667

A. Koyre. From the Closed World to the Infinite Universe, New York, 1958 (second edition), p. 54.

668

Cena, dial. 4 (Dial. ital., pp. 130–131).

669

Издано в Англии в 1584 г. с посвящением французскому послу. Английский перевод этого сочинения, выполненный Доротеей Уэйли Сингер [Dorothea Waley Singer], можно найти в ее книге Giordano Bruno, His Life and Thought, London, 1950, pp. 225 ff.

670

De l’infinito, dial. 1 (Dial. ital., p. 377).

671

C.H., I, p. 38 (Corpus Hermeticum, II).

672

C.H., I, p. 343 (Asclepius).

673

De immense, Lib. I, cap. 1 (Op. lat., I (1), p. 206).

Особенно в последнем диалоге. О значении Лукреция для Бруно см. D.W. Singer, op. cit., A. Koyre, op. cit. Койре полагает, что Бруно был первым, кто серьезно отнесся к космологии Лукреция.

675

Oratio valedictoria, Wittenberg, 1588 (Op. lat, I (1), pp. 16–17).

676

Liber XXIV philosophorum, ed. Clemens Baeumker, Das pseudo-hermetische Buch der XXIV Meister, Beitrage zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, fasc. xxv, Munster, 1928. Второй тезис в этом сочинении описывает Бога как «sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam» [«бесконечную сферу, центр которой везде, а окружность нигде»]. Ср. A. Koyre, op. cit., pp. 18, 279 (note 19).

Фичино приписывает это высказывание Гермесу. «Disse Mercurio: Iddio и spera intelligibile, il cui centra и in ogni loco, la circumferentia in nessuno» [«Меркурий сказал: Бог — это умопостигаемая сфера, центр которой везде, а окружность нигде»] (Ficino, De Deo et anima, in Kristeller, Suppl. Fic., II, p. 134). Так же считал и Роберт Фладд (см. Garin, Cultura, p. 145, nota).

677

Cusanus, De docta ignorantia, II, cap. 2; cp. A. Koyre, op. cit., pp. 10 ff.

Этот феномен заслуживает дальнейшего изучения. Возможно, уже в самих герметических текстах (которые, как уже говорилось в Главе I, эклектически отражают популярные в поздней античности философские доктрины) есть эпикурейское влияние, и поэтому поклонники древнего египтянина Гермеса Трисмегиста сумели разглядеть у Лукреция какие-то знакомые мотивы — точно так же, как платоники находили у Гермеса источник платонизма. Во всяком случае, нужно какое-то историческое объяснение невозможного на первый взгляд сочетания Гермеса и Лукреция у Палингения и Бруно.

679

De la causa, principio e uno, dial. 5 (Dial. ital., pp. 341–342).

680

De la causa, dial. 5 (Dial. ital., p. 329).

681

См. выше, с. 192.

682

C.H., 1, p. 116; II, p. 311.

683

Cabala del cavallo pegaseo, dial. 2 (Dial. ital., pp. 892 ff.).

684

См. особенно Eroici furori, Pt. I, dial. 4 (Dial. ital., pp. 1026 ff.).

685

См. D.P. Walker, «The Astral Body in the Renaissance Medicine», J.W.C.I., XXI (1958), p. 123.

686

См. выше, с. 134.

687

De la causa, dial. 4 (Dial. ital., pp. 300 ff.).

688

См. ниже, с. 242.

689

De la causa, dial. 5 (Dial. ital., p. 340).

690

De l’infinito universe, dial. 5 (Dial. ital., pp. 524–525).

691

Cena, dial. 5 (Dial. ital., p. 160).

692

G. Bruno, Candelaio, ed. V. Spampanato, Ban, 1923, pp. 130 ff.

693

Cena, dial. 1 и 4 (Dial. ital., pp. 37, 132). Ср. Erasmus, Adagia, chiliade I, centuria VIII, no. 51. Антицира славилась геллебором — растением, будто бы излечивавшим безумие.

694

См. выше, с. 190.

695

См. выше, с. 191.

696

Cena, dial. 1 (Dial. ital., pp. 46–47).

697

Ibid., p. 44.

698

«The Religious Policy of Giordano Bruno», J.W.C.I., III (1939–1940), p. 189.

699

В связи с этим стоит напомнить, что в елизаветинской Англии открыто служить католическую мессу можно было только в иностранных посольствах.

700

См. выше, с. 208.

701

Cena, посвящение (Dial. ital., pp. 17–18).

702

Cena, посвящение (Dial. ital., pp. 10–11).

703

De la causa, dial. 1 (Dial. ital., pp. 192–193).

704

Explicatio triginta sigillorum (Op. lat., II (ii), p. 133).

705

Макинтайр считал, что Бруно, скорее всего, по-еврейски не читал и свои знания о кабале взял по большей части у Агриппы и, может быть, у Рейхлина. См. J.L. McIntyre, Giordano Bruno, London, 1903, p. 131, note.

706

Возможно, лишь косвенно.

707

Documenti, p. 40.

708

Московский манускрипт Норова содержит магические сочинения самого Бруно и выписки из чужих магических текстов. Большая часть манускрипта Норова была издана в 1891 году как третий том собрания латинских произведений Бруно; изданные выписки из Агриппы и Тритемия (Op. lat. III, p. 493–506) — только указания на скопированные места, а не сами выписки полностью, как они присутствуют в манускрипте.

709

См. ниже, с. 301.

710

Все сочинения Бруно, изданные в Англии Джоном Чарливудом (см. выше, гл. XII, прим. 1), имеют ложные выходные данные — или «Венеция» или «Париж», за исключением Triginta Sigilli, где вообще не указано место. На эти подпольные публикации обитателя французского посольства посол, которому некоторые из них посвящены, несомненно, дал разрешение.

Cabala del cavallo pegaseo («Кабала пегасского коня») написана в форме диалога, как и остальные итальянские сочинения Бруно, написанные в Англии, и завершается коротким диалогом под названием L’asino cillenico del Nolano («Килленский осел Ноланца»).

711

Cabala, dial. 1 (Dial. ital., pp. 865–866).

712

Agrippa, De occult. phil., III, 10.

713

См. обращение к «набожному и благочестивому читателю», открывающее «Кабалу» (Dial. ital., pp. 851 ff.), с рассуждением о том, почему для въезда в Иерусалим был выбран осел. На одной эмблеме Альчати (№ 7) изображен — в египетском варианте сакральности осла — осел со статуей Изиды на спине. Осла по невежеству почитают те, кто путает носителя святыни и самое святыню. Миньо [Mignault] и Уитни [Whitney] понимают эту эмблему как сатиру на притязания духовенства. Но Бруно толкует «осла» не в этом смысле, хотя здесь возможна и намеренная двусмысленность. О символике осла, в том числе у Агриппы и Бруно, см. John M. Steadman, «Una and the Clergy: the Ass Symbol in The Faerie Queene», J.W.C.I., XXI (1958), pp. 134–136.

714

Cabala, dial. 1 (Dial. ital., pp. 867–868).

715

Cabala, dial. 1 (Dial. ital., pp. 875–876). Он также символизирует (ibid., p. 876) тотальный скептицизм «пирронистов, воздерживающихся от суждения».

716

L’asino cillenico (Dial. ital., p. 915). Эпитет «cillenico» [«килленский»] связывает осла с Меркурием, родившимся в пещере на горе Киллена. Меркурия связывали и с конем Пегасом, отсюда и название Cabala del cavallo pegaseo.

717

L’asino cillenico (Dial. ital., p. 917).

718

Ibid., loc. cit.

719

Ibid., loc. cit.

720

L’asino cillenico (Dial. ital., pp. 842, 862). Поскольку мы читали уже, что египтяне превратили в осла своего быка Аписа, то отсюда, возможно, вытекает, что Торжествующим зверем на самом деле был Апис, воплощавший не предвосхищение христианства, как для папы Александра VI, а истинную религию, которую подавили и извратили иудеи и христиане.

721

См. выше, с. 161–162.

722

Cornelius Agrippa, De vanitate scientiarum, cap. 102, Ad Encomium Asini digressio. Cp. V. Spampanato, Giordano Bruno e la letteratura dell'asino, Portici, 1904; Steadman, art. cit., pp. 136–137.

723

Cabala, посвящение [Dial. ital., p. 837).

724

Op. lat., III, pp. 395 ff. и 653 ff. Оба эти произведения находятся в манускрипте Норова. О них снова зайдет речь в связи с пребыванием Бруно в Германии (см. ниже, с. 281).

725

A. Corsano, Il pensiero di Giordano Bruno, pp. 281 ff.

726

Есть одно упоминание об ангелах (De magia, Op. lat., III, 428), но это всего лишь попутное замечание. Ангелическая надстройка стандартной ренессансной магии полностью убрана.

727

De magia (Op. lat., III, p. 397).

728

De magia (Op. lat., III, pp. 411–412).

729

C.H., II, p. 232.

730

См. выше, с. 161.

731

«Etenim ipsa vocis qualitas et egyptiorum nominum lingua in seipsa habet actum dictorum. Quantum igitur possibile est, o rex, omnem (ut potes) sermonem serva inconversum, ne ad grecos perveniant talia misteria, neve grecorum superba locutio atque dissoluta ac veluti calamistrata debilem faciat gravitatem, validitatem atque activam nominum locutionem. Greci enim, o rex, verba habent tantum nova demonstrationum activa. Et hec est grecorum philosophia verborum sonus. Nos autem non verbis utimur, sed vocibus maximis operum» [«Ибо само качество звука и язык египетских имен содержат в себе самих действенность слов. Поэтому насколько возможно, о царь, всю речь (если можешь) сохрани непереведенной, чтобы не дошли до греков столь великие тайны и чтобы надменная, распущенная и, так сказать, завитая речь греков не ослабила серьезность, силу и действенность имен. Ибо греки, о царь, имеют только новые слова и действенные только в доказательствах. И эта греческая философия — всего лишь звучание слов. А мы пользуемся не словами, а звуками, величайшими из дел»]. Из латинского перевода герметических Definitiones, выполненного Людовико Лаццарелли, издано в: Symphorien Champiev, De quadruplici vita, Lyons, 1507, и перепечатано в: C. Vasoli, «Temi e fonti della tradizione ermetica», in Umanesimo e esoterismo, ed. E. Castelli, Padova, 1960, pp. 251–252.

732

Возможно, Бруно имел в виду и место из диалога Платона «Федр» (274C-275B), где египетский царь Тамус осуждает изобретенное Тевтом письмо, поскольку оно губит память. И платоновский, и герметический пассаж послужили источником для диалога между Тамусом, Меркурием и Тевтом, предпосланного учеником Бруно Александром Диксоном написанному им в подражание мнемонике Бруно трактату (A. Dicson, De umbra rationis, etc., London, 1583. См. выше, с. 182).

733

De magia (Op. lat., III, pp. 401–402).

734

Ср. De magia (Op. lat., III, pp. 414 ff., 434 ff.) (во втором пассаже приводится неизбежная цитата из Вергилия «Spiritus intus alit»); De rerum principiis, elementis et causis (Op. lat., III, pp. 521 ff.). Но у магии Бруно появляется иной уклон, поскольку Бруно считает Лукреция сторонником естественной магии и вводит в свою естественную магию атомы Лукреция (см., например, Op. lat., III, p. 415).

735

Существует, — говорит он, — дурная разновидность демонической магии, называемая «magia desperatorum» [«магия отчаявшихся»]. К этой разновидности принадлежит Ars notoria (Ars notoria — направление средневековой магии, возводившееся к Соломону и использовавшее заклинания демонов; см. Thomdike, II, pp. 279–289). Но есть и другая разновидность этой магии, цель которой — править посредством низших демонов и в силу власти главы вышних демонов, и это — сверхъестественная, метафизическая магия, или теургия. Демоническая магия Бруно принадлежит к этому высшему типу (De magia, Op. lat., III, p. 398).

736

См. выше, с. 62.

737

Agrippa, De occult. phil., III, 33, De vinculis spiritum. Бруно тоже время от времени обращается к Тритемию (Например, в Steganographia, I, 15, у Тритемия даны имена духов, управляющих четырьмя основными точками космоса, и их числа. Ср. третье «сцепление» Бруно, проходящее через правителей четырех основных точек, De magia, Op. lat., III, p. 436.) Беслер переписал для Бруно (см. выше, с. 232) из Агриппы и Тритемия пассажи, необходимые ему для заклинаний.

738

De magia, Op. lat., III, pp. 443–446.

739

Сцепление IX — через «characteres et sigilla» [символы и печати] (De magia, Op. lat., III, p. 437).

740

De magia, Op. lat., III, pp. 449 ff.

741

De magia, Op. lat., III, p. 453.

742

В другом сочинении о «сцеплениях» в манускрипте Норова — De vinculis in genere [«О сцеплениях вообще»] — методы сцепления с демонами изложены под тридцатью рубриками, что свидетельствует о связи с «тридцатками» в мнемонических сочинениях, De umbris и Triginta Sigilli (см. De vinculis in genere, Op. lat., III, pp. 669–670).

743

De immenso et innumerabilibus, Op. lat., I (i), p. 376.

744

Ibid., Op. lat., I (ii), p. 33.

745

De triplici minimo et mensura, Op. lat., I (iii), p. 171.

746

Spaccio, dial. 3 (Dial. ital., pp. 781–783).

747

См. выше, с. 98.

748

Agrippa, De occult. phil., III, 25.

749

Reuchlin, De arte Cabalistica, Hagenau, 1517, pp. LVII ff.

750

Agrippa, De occult. phil., III.16.

751

См. Op. lat., III, p. 496 (выписки Беслера из Steganographia в манускрипте Норова).

752

См. ниже, с. 254–255.

Я использую это название для всех трех ее частей, см. выше гл. XII, прим. 1.

754

См. выше, с. 187.

755

Я подробно разбираю это сочинение в моей книге «Искусство памяти».

756

Печати — это комбинация мнемонических «мест» и герметических знаков.

757

Sigillus Sigillorum, Op. lat., II (ii), pp. 180 ff.

758

Agrippa, De occult. phil., III, 55.

759

Op. lat., II (ii), pp. 180–182.

760

Ibid., pp. 189–193.

761

Agrippa, De occult. phil., III, 4.

762

Op. lat., II (ii), pp. 190–191.

763

Agrippa, De occult. phil., III, 5.

764

«De quatuor rectoribus», Op. lat., II (ii), pp. 195 ff.

765

Ibid., p. 195.

766

Ibid., p. 196.

767

Ibid., pp. 197–199. Силу благой магической религии, которая «errantem corrigat, imbecillem et obtusum roborat et acuat» [«заплутавшего направляет, немощного и тупого укрепляет и острит»] (ibid., p. 198) можно сравнить с силами, на обладание которыми Ноланец претендует в Cena de le ceneri, (см. выше, с. 213–214).

768

Маг использует обеих Венер — и пошлую, связанную с чувственными вещами, и небесную (ibid., p. 198–199). Это не противоречит идеям Фичино, но у Бруно обретает больший «натурализм».

769

Существует английский перевод L. Williams, The Heroic Enthusiasts, London, 1887–1889; и французский перевод Paul-Henri Michel, Des fureurs heroiques, Paris, 1954.

770

Eroici furori, посвящение, (Dial. ital., pp. 927–948).

771

Ibid. (Dial. ital., p. 932).

772

Ibid., цитата из Песни песней, II, 9 (Dial. ital., p. 937).

773

См. J.C. Nelson, Renaissance Theory of Love: The Context of Giordano Bruno's «Eroici furori», Columbia University Press, 1958, pp. 15 ff.

774

Бруно отсылает к таким интерпретациям, упоминая «gli mistici e cabalisti dottori» [«учителей мистики и кабалистики»] (Dial. ital., p. 932).

775

Некоторые эмблемы Бруно и иллюстрации в книгах эмблем я сопоставила в статье «The Emblematic Conceit in Giordano Bruno's De gli eroici furori and in the Elizabethan sonnet sequences», J.W.C.I., VI (1943), pp. 101–121 (опубликована также в England and the Mediterranean Tradition, Oxford University Press, 1945, pp. 81-101).

776

Eroici furori, pt. II, dial. 1 (Dial. ital., pp. 1092 ff.).

777

Ibid. (Dial. ital., p. 1093).

778

Пс. 142, 6; Пс. 118, 131.

779

Eroici furori, pt. II, dial. 1 (Dial. ital., pp. 1093–1094).

780

Eroici furori, ibid. (Dial. ital., p. 1094).

781

Eroici furori, посвящение (Dial. ital., p. 937).

782

Ibid., pt. II, dial. 1 (Dial. ital., p. 1107).

783

Ibid., pt. II, dial. 2 (Dial. ital., p. 1123).

784

Ibid. (Dial. ital., pp. 1123–1126). О принципе monas general monadem («монада порождает монаду»] см. выше, гл. VIII, прим. 20.

785

Ibid., pt. II, dial. 1 (Dial. ital., pp. 1072–1073).

786

Ibid. (Dial. ital., p. 1074).

787

См. выше, с. 213.

788

См. выше, с. 26.

789

Eroici furori, pt. II, dial. 1 (Dial. ital., p. 1091).

790

Ibid., pt. I, dial. 3 (Dial. ital., pp. 986–987).

791

Agrippa, De occult. phil., III, 46–49.

792

Ibid., III, 49.

793

Eroici furori, pt. I, dial. 4 (Dial. ital., p. 1007).

794

См. выше, с. 27.

795

Asclepius, в: C.H., II, p. 302. См. выше, с. 37–39.

796

Eroici furori, pt. I, dial. 4 (Dial. ital., p. 1008).

797

Ibid., pt. I, dial. 4 и pt. II, dial. 1 (Dial. ital., pp. 1010, 1094).

798

Ibid., pt. II, dial. 4 (Dial. ital., p. 1164).

799

Ibid., pt. II, dial. 4, 5 (Dial. ital., pp. 1140 ff.).

800

Ibid., посвящение (Dial. ital., pp. 943–944). «Nove ciechi» [«девять слепцов»], — говорит он, — есть аллюзия на «nove sfere» [«девять сфер»], в которых кабалисты, халдеи, маги, платоники и христианские богословы видят девять чинов. Дальше (p. 944) он утверждает, что христианские богословы говорят о них как о «nove ordini di spiriti» [«девяти чинах духа»].

801

Ibid., pt. II, dial. 5 (Dial. ital., p. 1197).

802

Ibid. (Dial. ital., p. 1168). Как всегда у Бруно, Цирцея полностью оторвана от своего традиционного дурного образа и воплощает благую магию.

803

См. выше, с. 200.

804

В моей статье, указанной выше, гл. XV, прим. 7.

805

См. выше, с. 189–190.

806

В «королевстве Партенопейском», то есть Неаполитанском, Алчность правит «под видом охранения религии» (Spaccio, dial. 2; Dial. ital., pp. 719–720).

807

De la causa, dial. 1 (Dial. ital., pp. 222–223).

808

Documenti, pp. 121–122.

809

Cena, dial. 2 (Dial. ital., pp. 67–68). Этот пассаж в связи с окружающим Елизавету мистическим империализмом я разбираю в статье «Queen Elizabeth as Astraea», J.W.C.I., X (1947), pp. 80–81.

810

Eroici furori, посвящение (Dial. ital., p. 946).

811

Ibid., pt. II, dial. 5 (Dial. ital., pp. 1168–1169, 1173).

812

Ibid., pt. I, dial. 5 (Dial. ital., pp. 1030 ff.).

813

См. мою статью «Elizabethan Chivalry: The Romance of the Accession Day Tilts», J.W.C.I., XX (1957), p. 24.

814

«Elizabethan Chivalry», p. 11.

815

The Queen’s Majesty’s Entertainment at Woodstock (1575), London, 1585 (ed. A.W. Pollard, Oxford, 1910).

816

«Elizabethan Chivalry», p. 24.

817

См. G. Aquilecchia, «L'adozione del volgare nei dialoghi londinesi di Giordano Bruno», Cultura Neolatina, XIII (1953), fascc. 2–3.

818

Eroici furori, pt. I, dial. 1 (Dial. ital., p. 956).

819

См. в «Вечере» забавное описание воображаемого путешествия по Стрэнду от французского посольства к дому Фулка Гревилла.

820

De la causa, dial. 1 (Dial. ital., p. 223). «Кровавая» Сена — намек на Варфоломеевскую ночь.

821

См. письма Мовиссьера к Флорио, цитируемые мною в John Florio, The Life of an Italian in Shakespeare's England, Cambridge, 1934, pp. 71–72.

822

Ibid., p. 84.

823

Documenti, p. 85.

824

См. мою статью «Giordano Bruno: Some New Documents», Revue internationale de philosophie, XVI (1951), fasc. 2, pp. 174–199. В ней я опубликовала неизвестные упоминания о Бруно из переписки Корбинелли-Пинелли и попыталась вписать их в исторический контекст.

825

См. мою работу French Academies of the Sixteenth Century, p. 175.

826

См. E. Picot, Les Italiens en France au XVI siecle, Bordeaux, 1901–1918, pp. 91 ff. и мою работу «Giordano Bruno: Some New Documents».

827

Figuratio Aristolelici physici auditus, Paris, 1586 (Op. lat., I (iv), pp. 129 ff.) и диалоги о Фабрицио Морденте, недавно изданные Дж. Аквилеккиа (см. след. прим.).

828

Два диалога Бруно о циркуле Фабрицио Морденте (In Mordentium и De Mordentii circino, изд. под названием Dialogi duo de Fabricii Mordentis, Paris, 1586) были известны давно и вошли в собрание его латинских сочинений (Op. lat., I (iv), pp. 223 ff.). Два других (Idiota Triumphant и De somnii interpretatione) были отысканы в издании 1586 г., посвященном Пьеро Дель Бене и сохранившемся в единственном экземпляре (См. John Hayword, «The Location of First Editions of Giordano Bruno», The Book Collector, V, 1956, p. 154). Теперь все четыре диалога изданы вместе под ред. Дж. Аквилеккиа (Bruno, Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti, Rome, 1957). Во введении Аквилеккиа сопоставляет новонайденные диалоги со сведениями о ссоре Бруно и Морденте, которые я обнаружила в переписке Пинелли и Корбинелли. Таким образом, изданный Аквилеккиа том сводит воедино все материалы, связанные с удивительным эпизодом с циркулем.

829

Il Compasso, amp; Figura di Fabritio Mordente di Salerno: con li quali duoi mezzi si passono fare un gran numero di mirabili effetti, al tuttonecessarij all'Arte, imitatrice della Natura.…, Paris, 1585. Cp. Aquilecchia, Due dialoghi, introduzione, p. XVII.

830

A. Favaro, Galileo Galilei e lo studio di Padova, Firenze, 1883, 1, p. 226.

831

Documenti, p. 43.

832

«…contro al Nolano e in una collera bestiale il nostro Fabritio» [«… против Ноланца наш Фабрицио пылает зверским гневом»]. Письмо Корбинелли к Пинелли, 16 февраля 1586 г. (Ambrosiana, T. 167 sup., f. 180).

833

«A Fabritio costa parecchi scudi per comparar et far abbruciar il Dialogo del Nolano». Письмо Корбинелли к Пинелли, 14 апреля 1586 г. (Ambrosiana, T. 167 sup., f. 183).

834

«Il Mordente ando al Guisa et vuole ch’ei pigli il mondo co suoi ingegni.» Письмо Корбинелли к Пинелли, 4 августа 1586 г. (Ambrosiana, T. 167 sup, f. 187).

835

Op. lat., I (iv), p. 255; Due dialoghi, etc., ed. Aquilecchia, p. 55.

836

Op. lat., vol. cit., p. 256; Due dialoghi, ed. cit., p. 57.

837

Значение слова mathesis представляется не вполне постоянным. Греческое значит «обучение» или «образование» в самом общем смысле. Латинское mathesis, согласно словарю Льюиса и Шорта [Lewis and Short, A Latin Dictionary. Oxford, 1879, s.v.], может означать: (1) математику; (2) астрологию. Именно во втором значении это слово употребляет поздний латинский астролог Юлий Фирмик Матерн. Согласно Иоанну Солсберийскому (Policraticus, 1,9; II, 18, ed. Webb, pp. 49, 101–102), важно, с каким ударением произносится слово: с ударением на первом слоге оно означает основания астрологии; с ударением на втором — магию.

Поскольку Бруно ударения не обозначает, то правило Иоанна Солсберийского не поможет выбрать правильный смысл. Но совершенно ясно, что в указанном выше пассаже, где Бруно называет mathesis в числе четырех наставников, имеется в виду магия.

838

Idiota Triumphans in Due dialoghi, etc., ed. Aquilecchia, pp. 6–7.

839

См. выше, с. 250.

840

Idiota Triumphans, ed. cit., pp. 6–7. Как отмечает Аквилеккиа (Due dialoghi, introduzione, p. XXI), Idiota Triumphans связан со Spaccio и Cabala присутствием во всех трех сочинениях персонажа «Saulino» или «Savolinus», видимо, отсылающего к родственнику Бруно с материнской стороны.

841

Idiota Triumphans, ed. cit., p. 12.

842

George Peele, The Honour of the Garter, in Peele, Works, ed. A.H. Bullen, 1888, II, pp. 316–320.

843

Здесь имеет смысл вспомнить, что Бруно толковал этот чертеж, исходя из ошибочного убеждения, будто точка, изображающая землю, на самом деле является следом циркуля при проведении эпицикла, по которому движутся и Земля и Луна (см. выше, с. 217).

844

«Giordano Bruno: Some New Documents», pp. 188 ff. Дж. Аквилеккиа сообщает несколько интересных новых деталей относительно фона этой ссоры, например, из одного письма Корбинелли следует, что Морденте был членом Лиги (Due dialoghi, etc., introduzione, p. XXII, nota).

845

На настоящий момент изданы лишь фрагменты. Большую часть издал R. Calderini-De Marchi, Jacopo Corbinelli et les erudites francais, Milano, 1914.

846

Centum et viginti articuli de natura et mundo… per Ioh. Hennequinum… sub clipeo amp; moderamine Iordani Bruni Nolani, Paris, 1586. В Op. lat., II (ii), p. 221 дано лишь название, поскольку сочинение было издано в Виттенберге в 1588 г. под другим названием: Camoeracensis Acrotismus, Wittenberg, 1588. Это издание воспроизведено в Op. lat., I (i), pp. 53 ff.

847

Op. lat., I (I), pp. 56–58.

848

«Camoeracensis» — значит «происходящий в Камбре», то есть в Коллеж де Камбре, где происходил диспут.

849

Documenti, p. 44.

850

Ibid., p. 45.

851

Op. lat., I (i), pp. 66–67.

852

Ibid., pp. 68–69.

853

Ibid., p. 70.

854

Ibid., p. 71.

855

Documenti, pp. 45–46.

856

Ibid., p. 92.

857

Ibid., p. 46.

858

См. мою работу French Academies of the Sixteenth Century, pp. 162 ff.

859

Стихотворение Рауля Кайе в: Jacques Davy Du Perron, Discours spirituel, Leyden, 1600. Discours spirituel (духовная проповедь) была произнесена в Венсенне перед Генрихом III. См. The French Academies, pp. 170, 230.

860

French Academies, pp. 231 ff.

861

Op. to., I (iv), pp. 129 ff.

862

Ibid., p. 139.

863

См. The French Academies, pp. 193 ff.

864

См. A. Corsano, Il pensiero di Giordano Bruno, pp. 290 ff.

865

Documenti, p. 104; cp. Spampanato, Vita di Giordano Bruno, p. 329.

866

«…il Giordano s’ando con Dio per paura di qualche affronto, tanto haveva lavato il capo al povero Aristotele». Письмо Корбинелли к Пинелли, 4 августа 1586 (Ambrosiana, T. 167 sup., f. 187). См. «Giordano Bruno: Some New Documents», p. 185. В письме от 6 июня Корбинелли, упомянув о диспуте в Камбре, говорит: «По-моему, этот университет забьет его (Бруно) камнями. Но скоро он едет в Германию. Хватит того, что в Англии из-за него в колледжах возникли очень сильные расколы. Он приятный собеседник, по образу жизни эпикуреец» (Ambrosiana, T. 167 sup., f. 190; ср. «Giordano Bruno: Some New Documents», p. 181). Не говоря уже об интересной характеристике личности Бруно, ценным представляется впечатление Корбинелли, что миссия Бруно в Англии оказалась, в общем, успешной.

Корбинелли собирал сочинения Бруно; происходящие оттуда экземпляры хранятся в Biblioteca Trivulziana в Милане. Среди них есть и копия «Вечери» с надписью, сделанной почерком конца XVI в. «Al Sr. Corbinello». См. R. Tissoni, «Lo sconosciuto fondo bruniano della Trivulziana», Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Vol. 93 (1958–1959).

867

Documenti, p. 85.

868

Посвящение De lampade combinatoria, Op. lat., II (ii), pp. 230–231. У Бруно, правда, был в Виттенберге друг — Альберико Джентили, великий юрист, с которым он познакомился в Англии и который рекомендовал его университету (Documenti, pp. 85–86).

869

Documenti, p. 86.

870

Op. lat., II (ii), pp. 239–240.

871

Op. lat., II (ii), pp. 225 ff.

872

Op. lat., II (iii), pp. 1 ff.

873

Ibid., pp. 336 ff.; cp. Bibliografia, p. 160.

874

Op. lat., III, pp. 259 ff.; ср. Bibliografia, p. 165. Есть еще одна рукопись этого произведения, с которой издатели справлялись при издании манускрипта Норова.

875

Op. lat., III, pp. 1 ff; cp. Bibliografia, p. 164.

876

То есть в De umbris idearum («О тенях идей»), где образы расположены по тридцаткам; см. выше, с. 179.

877

То есть в De vinculis in genere («О сцеплениях вообще»), где «сцепления» расположены по тридцати рубрикам; см. выше, гл. XIV, прим. 38.

878

Op. lat., III, pp. 8–9.

879

Использование мысленных образов в герметизме составляет часть истории образов в классическом искусстве памяти.

880

Расположение по «тридцаткам» связано с луллизмом, что ясно по «Теням идей», где первая «тридцатка» понятий на колесе взята непосредственно из луллизма, или скорее псевдолуллизма (выше, с. 179, мы не стали обсуждать этот вопрос). В основе Искусства Луллия лежат божественные атрибуты, они же творческие причины, и число этих основных понятий меняется от искусства к искусству (см. мою статью «Ramon Lull and John Scotus Erigena», J.W.C.I., XXIII (1960), pp. 1 ff). В одном из своих луллистских произведений Бруно обосновывает выбор именно «тридцати» (De compendiosa architectura artis Lullii, Op. lat., II (ii), p. 42). Бруно приспосабливает Луллия к собственным целям.

881

Op. lat., III, pp. 9-37.

882

Ibid., pp. 37–43.

883

Ibid., p. 44.

884

Ibid., pp. 51–52.

885

Ibid., pp. 53–54, 60.

886

См. выше, с. 15.

887

Op. lat., III, pp. 63–68.

888

См. выше, с. 67–68.

889

Op. lat., III, pp. 68–73; см. выше, с. 180.

890

Ibid., p. 142. Бруно, возможно, использовал Mythologia Наталиса Комеса [Natalis Comes] (с которой он, безусловно, был знаком, см. Bibliografia, p. 167), но анализ и толкование его «статуй» поражают сложностью и глубиной.

891

Op. lat., I (i), pp. 1 ff.

892

Ibid., p. 12.

893

Op. lat., I (i), pp. 20 ff. О генеалогии мудрости и включении в нее Лукреция и Палингения, см. выше, с. 222.

894

Ibid., pp. 21 ff. По крайней мере, так я понимаю невразумительные и восторженные образы, которыми Бруно выражает благодарность Виттенбергскому университету и призывает на него благословения небес.

895

См. выше, с. 258. В конце Виттенбергской речи есть образы нимфы и реки.

896

«Он высказывал намерение стать основателем новой секты под названием Новая философия» (Documenti, p. 60).

897

Много раз он говорил, что в Германии в прошлые годы высоко ценились сочинения Лютера, но что теперь их больше не признают, ибо после того, как отведали его [Бруно] сочинений, не желают ничего иного. И что он основал в Германии новую секту, и, если его выпустят из тюрьмы, он вернется туда, чтобы учредить и оформить ее наилучшим образом, и хочет, чтобы она называлась сектой «джорданистов» (Sommario, p. 61; ср. тж. ibid., pp. 57, 59).

898

Подробнее об этом см. ниже, с. 360–365.

899

Documenti, p. 86.

900

Op. lat., I (iii), pp. 1 ff. В Праге Бруно также издал — точнее, переиздал — сочинение Луллия.

901

Spampanato, Vita di Giordano Bruno, p. 429.

902

Они пересняты с экземпляра в Национальной Библиотеке в Париже (Res. D2 5278); только в этом экземпляре есть все чертежи (см. Bibliografia, p. 138).

903

In Op. lat., I (iii), ed. Tocco e Vitelli.

904

Ту же редактуру в сторону большей стандартизации Токко и Вителли провели и с чертежами в De triplici minimo, вошедшем в тот же том Op. lat. См. ниже, с. 283.

905

См. ниже, с. 283.

906

Op. lat., I (iii), pp. 78–80.

907

Ibid., pp. 20–21.

908

Ibid., p. 21.

909

Ibid., pp. 3–7.

910

Documenti, p. 86. Ассистент Джона Ди Эдвард Келли был в Праге одновременно с Бруно и пользовался очень сильным расположением императора (см. C. Fell Smith, John Dee, 1909, pp. 179 ff.).

911

Documenti, p. 51. О положении в Хельмштедте во время пребывания там Бруно см. Spampanato, Vita di Giordano Bruno, pp. 431 ff.; W. Boulting, Giordano Bruno, London, 1914, pp. 214 ff.

912

Documenti, p. 52.

913

Op. lat., I (i), pp. 27 ff.

914

Ibid., p. 33.

915

В своем знаменитом сочинении De legationibus.

916

Op. lat., I (i), pp. 47 ff.

917

Ibid., p. 49; cp. McIntyre, Giordano Bruno, pp. 60–61.

918

Op. lat., I (i), pp. 193–199 и Op. lat., I (iii), pp. 123–124.

919

Op. lat., I (i), p. 193.

920

См. Op. lat., III, introduction, pp. xxvii-xxix.

921

Documenti, p. 86.

922

Spampanato, Vita di Giordano Bruno, pp. 446 ff.

923

С другой стороны, многие поклонники Бруно считают De immense лучшим его произведением.

924

Op. lat., I (i), pp. 191 ff. и Op. lat., I (ii), pp. 1 ff.

925

Op. lat., I (iii), pp. 119 ff.

926

Op. lat., I (ii), pp. 319 ff. Недавно в Иене были найдены рукописи двух небольших произведений Бруно, тесно связанных с De triplici minima и De monade. Они изданы Дж. Аквилеккиа в Atti dell'Accademia dei Lincei, vol. XVII, 1962.

927

См. выше, с. 221.

928

См. выше, с. 273–274, 276.

929

Op. lat., III, p. 416.

930

Ibid., p. 535. Д.У. Сингер (Giordano Bruno, etc., p. 71) по поводу вечного движения «наименьших» говорит о «космическом метаболизме» у Бруно.

931

Op. lat., I(ii), pp. 171–172.

932

Op. lat., I (iii), pp. 277–283.

933

Op. lat., I (iii), pp. 253, 256.

934

Ibid., p. 323.

935

Ibid., p. 333.

936

De triplici minimo et mensura — в: Op. lat., I (iii), ed. Tocco e Vitelli, Firenze, 1899. Видимо, потому, что многие чертежи этого сочинения в других сочинениях приведены без звезд и прочих добавлений, Токко и Вителли сочли себя вправе рассматривать их как необязательные виньетки, которые можно безболезненно опустить.

937

«…non schemata solum ipse (i.e. Bruno) sua manu sculpsit, sed etiam operarum se in eodem correctorem praebuit» [«…не только чертежи он сам (то есть Бруно) собственной рукой гравировал, но даже в этом виде работ показал себя рационализатором»] (Op. lat., I (iii), p. 123). Не исключено, что печатник Вехель был связан с неким тайным обществом. Печатник с той же фамилией, Андреас Вехель, незадолго до того предоставил свой дом во Франкфурте для встреч путешественников со всей Европы (см. J.A. Van Dorsten, Poets, Patrons and Professors, Leiden, 1962, p. 30). Как известно, в свою первую поездку на континент у Андреаса Вехеля останавливался Филип Сидни. Но Иоганн Вехель, напечатавший книги Бруно, — все же другое лицо.

938

См. выше, с. 278.

939

Op. lat., I(ii), pp. 319 ff.

940

Agrippa, De occult. phil., II, 4-13.

941

F. Tocco, Le fonti piu recenti della filosofia del Bruno, Roma, 1892, p. 71.

942

Agrippa, De occult. phil., II, 5.

943

Op. lat., I (ii), pp. 358–369. Очень похожее размещение трех солнц в радуге изображено в качестве «знамения» на гравюре в одном из пророчеств Уильяма Лилли (W. Lilly, An Astrological Prediction of the Occurences in England, Part of the years 1648, 1649, 1650, напечатано Т.В., 1648).

944

R. Fludd, Utriusque cosmi historia, pars 2 (Microcosmi historia), Oppenheim, 1619, pp. 19 ff.

945

См. выше, с. 180.

946

«Ciccus Asculanus (tempus lucis nactus)…» [«Циккус Эскуланец (достигший времени света»)…] Op. lat., I (ii), p. 467. Весь пассаж на pp. 466–468 основан на комментарии Чекко д'Асколи, как становится ясно при сравнении этого места с: Lynn Thorndike, The Sphere of Sacrobosco and its Commentators, Chicago, 1948, Commentary by Cecco d'Ascoli, pp. 396–399. Поэтому важно, что в этом контексте Бруно упоминает свою — утраченную — книгу о сфере («Et ego, in libro de sphaera» [«И я в книге о сфере»], p. 466). Выходит, что, по всей вероятности, и эта утраченная его книга основывалась на Чекко.

947

Op. lat., I (ii), p. 466.

948

Thorndike, Sphere, p. 405; ср. во введении (ibid., p. 54) о том, что Астофон — изобретение Чекко.

949

Op. lat., I (ii), pp. 467–468; ср. Thorndike, Sphere, pp. 398–399, 407–408 и History of Magic and Experimental Science, II, p. 965. Согласно Чекко, демон Флорон был заключен в стальное зеркало посредством сильного заклинания и знал множество секретов природы. Это упоминается у Бруно в «Изгнании…» (диал. 1) по поводу северного созвездия Медведицы: «там, где маги стального зеркала доискивались оракулов Флорона, великого князя арктических духов» (Dial. ital., p. 617).

950

Bruno, Op. lat., I (ii), p. 473.

951

Op. lat., I (iii), p. 87.

952

Sigillus Sigillorum, Op. lat., II (ii), pp. 196–197.

953

Spampanato, Vita di Giordano Bruno, pp. 446 ff.; McIntyre, Giordano Bruno, pp. 62 ff.

954

Spampanato, op. cit., pp. 449–450; McIntyre, op. cit., p. 64.

955

Op. lat., II (iii), pp. 85 ff.

956

См. выше, с. 179.

957

Op. lat., II (iii), pp. 200–277.

958

Hyginus, Fabularum liber, Paris, 1578.

959

Op. lat., II (iii), pp. 202–205.

960

См. выше, с. 200.

961

Op. lat., II (iii), pp. 207 ff.; pp. 221 ff.

962

Ibid., pp. 261 ff.

963

Ibid., pp. 243 ff.

964

Ibid., pp. 247–248.

965

Ibid., pp. 248–250.

966

Ibid., pp. 250 ff.

967

Ibid., p. 250.

968

Ibid., pp. 221–222.

969

Ibid., pp. 227–229.

970

Ibid., p. 241.

971

Ibid., p. 270.

972

В De imaginum compositione («О составлении образов») есть связи и с другими изданными в Англии сочинениями — с Asino cillenico («Килленским ослом») (см. ibid., pp. 237 ff.), и с «Тридцатью печатями» (см. ibid., pp. 93, 163 ff., etc).

973

Ibid., p. 243.

974

Ibid., p. 249.

975

Ibid., pp. 259–261.

976

См. выше, с. 72.

977

R. Fludd, Utriusque cosmi… historia, pars II (Microcosmus), Oppenheim, 1619, pp. 48 ff. О Фладде и Бруно см. тж. ниже, с. 359.

978

«Nec enim vocabulo ideae hic utimur tali modo quo Plato… sed… pro Angelis, Daemonibus, stellarum effigiebus, amp; Deorum vel Dearum imaginibus, quibus coelestia attribuuntur…» [«Поскольку слово „идея“ мы используем не так, как Платон…, а для Ангелов, Демонов, изображений звезд и образов Богов или Богинь, которым соответствуют небесные вещи…»], Fludd, op. cit., p. 50. В названии книги Бруно «О составлении образов, знаков и идей» слово «идеи» употреблено в этом смысле.

979

Op. lat., II (iii), p. 92.

980

Aristoteles, De anima, 431 a, 17. Цитируется в латинском переводе в Op. lat., II (iii), p. 103, а также в посвящении Хайнцелю, ibid., p. 91.

981

Op. lat., II (iii), pp. 120–121. Здесь Бруно кратко и с изменениями излагает книгу Синезия «О сновидениях» (De somniis), опираясь на перевод Фичино (Ficino, pp. 1970–1971).

982

Эволюция теории воображения в контексте использования мнемонических образов в эпоху Ренессанса исследована мною в книге «Искусство памяти».

983

Op. lat., II (iii), p. 102.

984

Op. lat., II (iii), p. 117.

985

Ibid., p. 198.

986

Ibid., p. 90 (посвящение De imaginum compositione Хайнцелю).

Documenti, pp. 69 ff.; Spampanato, Vita di Giordano Bruno, pp. 456 ff.; McIntyre, Giordano Bruno, pp. 66 ff.

988

Documenti, pp. 88–89.

989

См. ниже, с. 301.

990

De l’infinito universe e mondi, dial. 1 (Dial. ital., p. 392).

991

Sigillus Sigillorum (Op. lat., II (ii), pp. 184–185).

992

См. выше, гл. X, прим. 7, источники о «Меркурии» и Лаццарелли.

993

A. Corsano, Il pensiero di Giordano Bruno, Firenze, 1940, pp. 267 ff.; L. Firpo, Il processo di Giordano Bruno, Napoli, 1949, pp. 10 ff.

994

Documenti, p. 74.

995

Ibid., p. 75.

996

Documenti, p. 66; Sommario, p. 55.

997

Documenti, pp. 86–87,131.

998

Ibid., p. 122.

999

Ibid., pp. 122–123.

1000

Ibid., p. 123.

1001

См. выше, с. 261–262, 265.

1002

Ambrosiana T. 167 sup., ff. 170v.-171; цитируется в R. Calderini De Marchi, Jacopo Corbinelli et les erudits francais, Milano, 1914, pp. 237–238; ср. мою статью «Giordano Bruno: Some New Documents», Revue internationale de philosophie, 1951, pp. 195–196.

1003

H.C. Davila, Historia della guerre civili di Francia, Lyons, 1641, p. 972; ср. мою статью, упоминавшуюся в предыдущем примечании, loc. cit.

1004

Agrippa d'Aubigne, Confession Catholique du Sieur de Sancy, in uvres completes, ed. Reaume et de Caussade, II, p. 327; ср. мою работу French Academies of the Sixteenth Century, p. 224.

1005

См., например, работу об итальянском гугеноте и стороннике Наваррца Якопо Брокардо: Delio Cantimori, «Visioni e speranze di un ugonotto Italiano», Rivista storica italiana, 1950, pp. 199 ff. Или работу о Франческо Мариа Виаларди, политическом агенте Наваррца, находившемся в тюрьме инквизиции одновременно с Джордано Бруно: Luigi Firpo, «In margine al processo di Giordano Bruno, Francesco Maria Vialardi», Rivista storica italiana, 1956, pp. 325 ff. Бруно не признал каких-либо связей с Виаларди, ни с его «parole orrende contro Dio, la religione e la Chiesa» [«ужасными словами против Бога, религии, церкви»], которые он слышал (Sommario, p. 84).

1006

Делио Кантимори указал на значение Ф. Пуччи в: Eretici italiani del cinquecento, Firenze, 1939, pp. 370 ff. — и опубликовал некоторые его произведения в: Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa, Roma, 1937. Луиджи Фирпо посвятил жизни и процессу Пуччи статью «Processo e morte di Francesco Pucci», Rivista di Filosofia, 1949 (XL) и составил библиографию его сочинений: Gli Scritti di Francesco Pucci, Torino, 1957.

1007

Ангел Уриэль появлялся во время сеансов (видел его, разумеется, только Келли) и обращался к Пуччи с вдохновляющими речами. Пуччи, похоже, пытался заманить Ди в Рим, чтобы тот рассказал папе о своих опытах с ангелами. См. A True and Faithfull Relation of what passed for many years between Dr. John Dee… and some spirits, ed. Meric Casaubon, London, 1659, pp. 409 ff. Последующая судьба самого Пуччи доказывает, что, приглашая Ди в Рим, он действовал не как провокатор, хотя Ди его в этом и подозревал.

1008

См. Firpo, Gli Scritti di Francesco Pucci, pp. 114, 124, 134. Секретарю Генриха Наваррского Луи Револю Пуччи писал, что собирается проверить, «смогу ли я в Италии вместе с папой Климентом послужить общественному благу» (ibid., p. 126).

1009

См. выше, с. 160.

1010

См. выше, с. 174.

1011

См. выше, с. 167.

1012

См. выше, с. 169–170.

1013

Первоначальный успех, однако, оказался краток — позже Патрици своими взглядами навлек на себя подозрения инквизиции и едва не потерял кафедру. См. L. Firpo, «Filosofia italiana e Controriforma», Rivista di filosofia, XLII (1951), pp. 12 ff. См. выше, с. 171.

1014

Sommario, pp. 56–57. Бруно резко критиковал Патрици в одном из изданных в Англии сочинений (De la causa, principio e uno, dial. 3; Dial. ital., pp. 260 ff.). Но эта критика относится к одной из аристотелевских работ, а не к его Nova philosophia, тогда еще не изданной.

1015

Sommario, pp. 57–58.

1016

Случай Франческо Пуччи составляет почти точную аналогию. Он тоже считал, что достиг просветления, что на него возложена миссия, что настало время вернуться в Италию и обратиться к папе, поскольку вместе с восшествием Наваррца на престол наступает новая эра, и он тоже оказался в роковой западне. Хотя Пуччи очень уступает Бруно в экстравагантности, сходство их судеб поразительно, особенно если вспомнить, чтобы оба они побывали в Англии.

Джон Ди поступил очень мудро, не поддавшись на уговоры Пуччи и не поехав в Италию, чтобы рассказать там о встречах с ангелами.

1017

B «camera locanda»; Documenti, p. 70.

1018

«Ho raggionato in alcune librarie», ibid., p. 135.

1019

Documenti, pp. 61, 129, 135.

1020

Ibid., pp. 64, 70; cp. Spampanato, Vita di Giordano Bruno, pp. 462 ff.; McIntyre, Giordano Bruno, pp. 69 ff.

1021

Эти «scritture» были посланы вместе с письмом от 16 февраля 1586 года, в котором описан гнев Фабрицио против Бруно (Ambrosiana, T. 167 sup., f. 180); ср. мою статью «Giordano Bruno: Some New Documents», p. 178.

1022

Op. lat., III, introduzione, p. XXVIII.

1023

Ibid., loc. cit.

1024

Documenti, pp. 64, 90–91, 127–128; Sommario, pp. 100, 110.

1025

Documenti, pp. 127–128. Вероятно, Бруно имеет в виду замечания о печатях в: De mineralibus, II, 3 (Albertus Magnus, Opera, ed. P. Jammy, Lyons, 1651, II, p. 226). В De mineralibus есть также списки магических образов светил, и вообще это полезный справочник для мага-доминиканца. Ср. Sommario, p. 100, nota; Thorndike, II, pp. 556 ff.

1026

Firpo, Il Processo di Giordano Bruno, p. 14.

1027

Ibid., pp. 12, 114.

1028

В доносе от 25 мая 1592 года Мочениго говорит, что Бруно провел у него в доме около двух месяцев (Documenti, p. 64); но, возможно, ему нельзя в этом доверять (см. Spampanato, Vita di Giordano Bruno, p. 468).

1029

Documenti, pp. 68–69, 77–79. Возможно, немаловажен тот факт, что, по словам Чотто, книга, которую Мочениго купил у Чотто и которая послужила поводом для приглашения приехать в Венецию, — это De minimo, magno et mensura (Documenti, p. 70). Если в De triplici minimo действительно есть намеки на секту или тайное общество (как я предположила в главе XVII) и Мочениго их распознал, то более правдоподобным становится предположение, что его приглашение было западней с самого начала.

1030

Sommario, introduzione, p. 21.

1031

Ibid., pp. 1–4.

1032

Documenti, pp. 135–136.

1033

Documenti, p. 191; ср. предисловие Меркати к Sommario, pp. 41 ff.; Firpo, Il processo di Giordano Bruno, pp. 90 ff.

1034

Documenti, pp. 183, 186; cp. Sommario (introduzione), pp. 43 ff.; Firpo, op. cit., pp. 92 ff.

1035

Documenii, pp. 93–98.

1036

«Он (Святой Дух) есть тот, о ком даже язычники говорили, рассуждая об устройстве мира: Spiritus intus alit». Jacques Davy Du Perron, Diverses oeuvres, Paris, 1622, p. 684. Ср. мою работу French Academies of the Sixteenth Century, p. 169, note 5. Взгляды Дю Перрона на этот счет особенно интересны, поскольку он был одним из главных деятелей при обращении Генриха Наваррского; см. выше, с. 270.

1037

Documenti, p. 96.

1038

«Vedendo ch'io e gl'altri ci segnavamo con la croce disse (i.e. Bruno disse) che non occorea fare questo segno perche Christo non fu messo sopra la croce, ma fu confitto sopra dui legni, sopra li quali si solevano sospendere i condannali e che quella forma di croce che hoggidi si tiene sopra l'altari era un carattere e segno ch'era scolpito nel petto della Dea Iside, e che quel segno dagl'antichi era sempre tenuto in veneratione, e che I Christiani l'haveano rubbato da gl'antichi fingendo che in quella forma fosse il legno sopra il quale fu affisso Christo…» [«Видя, как я и другие осеняли себя крестным знамением, он (Бруно) сказал, что не следует этого делать, ибо Христос не был распят на кресте, а был пригвожден к столбу с перекладиной, на каком тогда обычно вешали осужденных; и что крест в той форме, как ныне держат над алтарем, есть знак, изображенный на груди у богини Изиды; этому знаку всегда поклонялись древние, а христиане украли его у древних, лживо утверждая, что такова была форма столба, на котором был распят Христос»] Sommario, pp. 70–71.

1039

«Ho ben detto (говорит Бруно) che la croce non havea quattro rami eguali secondo l'uso che si pinge, et и usurpato il sacro carattere di quella perche altrimente si pratticava ne la punitione de rei anticamente, e che ne la croce di Christo il quarto ramo fu posticcio cioe il superiore palo per commodita di affigervi il titolo, e confessando che il carattere della croce ha virtu della morte di nostra signore in quella ho detto quello che mi pare aver letto in Marsilio Ficino, che la virtu e riverenza di quel carattere и molto piu antica che non и il tempo dell'incarnatione di nostro Signore e ch'и stata riconosciuta dal tempo che fioriva la Religione de gl'Egittij circa i tempi di Moise, e che quel segno era affisso nel petto di Serapide, et all'hora li pianeti et influssi di essi hanno piu efficacia oltre il principio, e fondamento quando sono nel principio di segni cardinali cioe dove I colon intersecano l'eclitica o il zodiaco per linea retta, onde da dui circoli in questo modo intersecanti viene prodotta le forma di tale carattere, li quattro segni cardinali sono li dui equinottiali e li dui solstitiali circa li quali la morte, nativita et incarnatione di Nostro Signore sempre fu intesa essere, e fu celebrata» [«Правда, я говорил, что крест не имел четырех равных концов, как его принято изображать, и что его священное значение было взято у древних. Ибо в древности иным способом наказывали преступников. К кресту Христа четвертый конец, то есть верхний брус, был приставлен для удобства прикрепления к нему надписи. Признавая, что знак креста символизирует смерть на нем Господа нашего, я излагал то, что, мне кажется, прочитал у Марсилио Фичино. А именно, что значение этого знака и преклонение перед ним восходят к эпохе гораздо более древней, чем время воплощения Господа нашего. Крест почитался со времен, когда процветала религия египтян, примерно, во времена Моисея. Знак креста запечатлен на груди Сераписа. Планеты и их влияния, помимо начала, тогда имеют больше силы и основания, когда вначале имеются главные знаки, где планеты пересекают эклиптику или зодиак под прямым углом, от чего из двух таким образом пересекающихся кругов получается форма этого знака. Четыре главных знака — это два равноденствия и два солнцестояния, к которым всегда относили и близ которых всегда праздновали смерть, рождество и воплощение Господа нашего»] Sommario, pp. 72–73. Я

делаю отсюда вывод, что, по мнению Бруно, Христос был распят на кресте в форме греческой буквы «тау», а христианский крест — на самом деле египетский «знак».

Существуют изображения распятия, где крест изображен в виде «тау». См. об этом G. Miccoli, «La „Crociata dei Fanciulli“ del 1212», Studi medievali, 3a serie, II, 2 (1961), pp. 421 ff. и приведенные там ссылки. Ср. ниже, с. 369–370, суждения Афанасия Кирхера о кресте.

1040

См. выше, с. 69.

1041

Sommario, p. 101.

1042

Sommario, pp. 86–87.

1043

Documenti, pp. 101–102. Он не высказывает здесь своего подлинного мнения, о котором см. выше, с. 242–243.

1044

Sommario, pp. 113–119.

1045

Sommario, pp. 12–13. Практически нет сомнений, как говорит Меркати (ibid., p. 12), что Бруно преследовали за вопросы веры. Фирпо согласен (Il processo di Giordano Bruno), что процесс проходил в рамках строгой законности.

1046

Письмо Шоппиуса напечатано в: Spampanato, Vita di Giordano Bruno, pp. 798–805; его список прегрешений Бруно приведен в: Sommario, p. 9.

1047

Cp. Firpo, Processo di Giordano Bruno, p. 108.

1048

Фирпо (op. cit., p. 112) отмечает «острое чувство, что с ним поступают несправедливо» у Бруно в конце процесса, как если бы его намерения остались непоняты. Нужно помнить, что в том fin de siecle [конце века] царило общее ожидание близких и огромных религиозных перемен, и если полнее воссоздать эту историческую ситуацию, то полнее будет понята и проблема Бруно. Слишком часто совершают ошибку, оценивая людей XVI в. так, как если бы им, как и нам, было известно, что никакой великой и всеобщей религиозной перемены не произойдет.

1049

Love’s Labour’s Lost, IV, 3, 337–342.

Предполагали, что в образе Просперо отразился Джон Ди, что тоже может быть правдой, но, как мы видели, оба: и Ди, и Бруно — это вариации на общую ренессансную тему магии и кабалы.

1051

Когда влияние Бруно в Англии будет полностью исследовано, то может оказаться, что, по иронии истории, сами англичане считали его миссию в Англии чем-то вроде оккультной Контрреформации.

1052

Traiano Boccalini, Ragguagli di Parnaso, Centuria I, Ragguaglio 3. Цитируется по английскому переводу Henry, Earl of Monmouth, Advertisements from Parnassus, second edition, London, 1669, p. 5.

Об обращении розенкрейцеров к произведению Боккалини см. ниже, с. 360–363.

1053

Галилей тщательно открещивается от пифагорейской нумерологии в пассаже, который современный издатель его великого произведения комментирует так: «Этими замечаниями Галилей хочет четко отделить свою позицию от распространенного псевдопифагорейского оккультизма и мистического рационализма, испытавших удивительное возрождение в конце Ренессанса, кульминацией чего была трагическая судьба Джордано Бруно» (Galileo Galilei, Dialogue on the Two Great World Systems, Salusbury translation, revised and annotated by G. De Santillana, Chicago, 1953, p. 15, note). Эти слова поразительно проницательны в отношении Бруно.

1054

A. Favaro, Galileo Galilei e lo studio di Padova, Firenze, 1883, I, p. 226.

1055

О Кампанелле см. L. Amabile, Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi, Napoli, 1882, и того же автора: Fra Tommaso Campanella ne' Castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi, Napoli, 1887; L. Blanchet, Campanella, Paris, 1920; Paolo Treves, La filosofia politico di Tommaso Campanella, Bari, 1930; A. Corsano, Tommaso Campanella, second edition, Bari, 1961. Незаменимый путеводитель по «темным местам» труда Кампанеллы — L. Firpo, Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella, Torino, 1940.

1056

Blanchet, op. cit., p. 37.

1057

См. выше, с. 305–306.

1058

Amabile, Congiura, I, pp. 63 ff.; Blanchet, op. cit., pp. 24–27.

1059

Blanchet, op. cit., pp. 25–29.

1060

Ibid., p. 29.

1061

Ibid., p. 32.

1062

Ibid., pp. 33–41.

1063

Документы о калабрийском восстании были опубликованы Амабиле в третьем томе Congiura.

1064

См., например, Campanella, Lettere, ed. V. Spampanato, Bari, 1927, pp. 23, 219.

1065

Amabile, Congiura, III, p. 490.

1066

То, что доминиканская составляющая этого восстания была весьма значительна, ясно по документам, изданным Амабиле, однако более поздние авторы ни разу не обращали на это внимания.

1067

Amabile, Congiura, I, pp. 25–28.

1068

См. выше, с. 303–304.

1069

Firpo, «Processo e morte di F. Pucci», p. 23.

1070

Amabile, Congiura, I, pp. 220 ff.; Blanchet, op. cit., pp. 66 ff.

1071

Campanella, Citta del Sole, ed. E. Solmi, Modena, 1904. Ссылки относятся к этому изданию.

1072

Citta del Sole, ed. cit., pp. 3–5.

1073

См. выше, с. 54.

1074

См. выше, с. 55.

1075

Эта точка зрения на источник Города Солнца не противоречит предположению, сделанному Паоло Тревесом, указавшим в качестве источника книгу пророка Исайи, XIX, 18: «In die illa erunt quinque civitates in terra Aegyptii, loquentes lingua Chanaan, et jurantes per Dominum exercituum; Civitas Solis vocabitur una» («В тот день пять городов в земле Египетской будут говорить языком Ханаанским и клясться Господом Саваофом; один назовется городом солнца») (Paolo Treves, «The Title of Campanella's City of the Sun», J.W.C.I., III, 1939–1940, p. 251). Город Солнца (Civitas Solis), о котором говорит еврейский пророк, находится в Египте.

1076

Campanella, Citta del Sole, ed. cit., p. 11.

1077

Ibid., p. 43.

1078

Ibid., p. 38.

1079

См. выше, с. 210.

1080

Campanella, Theologia libro primo, ed. R. Amerio, Milano, 1936; другие тома были изданы Америо в Риме в Centre intemazionale di studi umanistici.

1081

Walker, pp. 203–236.

1082

Campanella, Univesalis philosophiae seu metaphysicarum rerum, iuxta propria dogmata, Libri 18, Paris, 1638. О судьбе этого труда, первую версию которого Кампанелла написал, возможно, около 1590 г., см. Firpo, Bibliografia di Companella, pp. 119–122.

1083

Campanella, Metaphysica, Pars III, XV, vii (2), pp. 179–183; cp. Walker, pp. 210–211.

1084

Campanella, Metaphysica, III, XV, iii (1), pp. 167–170.

1085

Ibid., p. 169.

1086

Ibid., p. 179, cp. Walker, pp. 211–212.

1087

Campanella, Astrologicorum Libri VI. In quibus Astrologia, omni superstitione Arabum, amp; Iudaeorum eliminata, physiologice tractatur, secundum S. Scripturas, amp; doctrinam S. Thomae, amp; Alberti, Lyons, 1629, Lib. VII, De siderali Fato vitando, IV, I, pp. 11–13; cp. Walker, pp. 206–210.

1088

Quetif amp; Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum, Paris, 1721, II, p. 508; cp. Walker, p. 223.

1089

[в оригинале ссылка отсутствует]

1090

Эти отступления парижского издания от оригинальной версии перечислены в Citta del Sole, ed. cit., примечания к pp. 7, 38, 44–45; ср. Walker, p. 209.

1091

Campanella, Metaphysica, III, XV, ii (1 и 2); ср. Walker, pp. 224–229.

1092

Campanella, Citta del Sole, ed. cit., pp. 34–35.

1093

Campanella, Magia e Gratia, ed. R. Amerio, Roma, 1957, p. 45. Ср. также в одном из писем Кампанеллы осуждение приверженности Пико кабале (Campanella, Lettere, ed. Spampanato, p. 134).

1094

Walker, p. 218.

1095

Правда, название Магия и благодать (Magia e Grazia) дал этому тому Теологии издатель.

1096

Campanella, De Sancta Monotriade (Theologia, Liber II), ed. R Amerio, Roma, 1958, p. 14.

1097

«Trismegistus autem non loquitur de mundo, sed de Deo trino mundi creatore: nam Verbo suo omnia creasse docet et clamasse Germinate et pullulate omnia opera mea, sicuti Moyses dixi Crescite et multiplicamini. Item docet quod Deus Verbo genuit tertiam mentem, quae Deus est et Spiritus et Numen, et semper in divinis ista considerat» [«Ведь Трисмегист говорил не о мире, а о триедином Боге, творце мира: он учит, что Бог своим Словом сотворил все сущее и воскликнул: Множьтесь и давайте новую поросль, все мои творения, как Моисей сказал: Плодитесь и размножайтесь. Еще он учит, что Бог своим Словом породил третий разум, который есть Бог, Дух и Воля, и неизменно почитает все это делом божественным»]. Campanella, op. cit., loc. cit.

1098

«Ex templo Deus uerbo sancto clamauit pullulate, adolescite, propagate universi germina, atque opera mea» [«Сразу Бог изрек священное слово: давайте новую поросль, возрастайте, распространяйтесь, побеги мироздания и мои творения»]. Ficino, p. 1838.

1099

Ficino, p. 1839. См. выше, с. 28–29.

1100

«…Thomas, cum non vident Platonicos, neque Trismegistus suo tempore nondum redditos latinos, ut patet ex sua confessione super Elhicam Arulot., et ex historiis, nihil mirum si glossas dat textui non convenientes» [«Поскольку Фома не читал ни платоников, ни Трисмегиста, которые в его время еще не были переведены на латынь, как явствует из его собственного признания в работе Об этике Аристотеля, а также из истории, — нет ничего удивительного в том, что его комментарии не подходят к тексту»]. Campanella, De Sancta Monotriade, p. 12.

1101

Walker, pp. 43, 214–215, 218–219, 222–223. Защита талисманов встречается в издании: Thomas Aquinas, Opera omnia, Roma, 1570, XI, Pars Altera, folios 241r.-242r., comment. Tommaso de Vio, Cardinal Caietano.

1102

Walker, p. 214.

1103

Blanchet, Campanella, pp. 138 ff., 201 ff.

1104

Campanella, Theologia, Libro Primo, ed. Amerio, 1936, p. 189.

1105

См. выше, с. 217–219.

1106

Campanella, Del senso delle cose e della magia, ed. A. Bruers, Bari, 1925, p. 223.

Оригинальная версия этого труда была написана на латыни приблизительно в 1590–1592 гг., но рукопись была выкрадена у Кампанеллы некими монахами, когда он был в Болонье в 1592 г., направляясь в Падую. Рукопись была использована против него в деле о ереси, когда его забрали для дознания из Падуи в Рим. Эту рукопись тщетно искали в архивах папской канцелярии. Кампанелла вновь написал эту книгу уже на итальянском языке — возможно, в 1604 г., находясь в неаполитанской тюрьме. Позже он вновь написал ее на латыни, и эту латинскую версию Адами увез в Германию и издал во Франкфурте в 1620 г.; она была переиздана в Париже в 1637 г. Таким образом, итальянская версия, которую мы здесь цитируем, — вероятно, самая близкая к исходной мысли Кампанеллы, хотя и не такая близкая, как утраченная латинская версия, конфискованная эмиссарами Ватикана. Ср. предисловие Бруэрса к его изданию итальянской версии, а также Firpo, Bibliografia di Campanella, pp. 67–72.

1107

Op. cit.,ed. cit., p. 224.

1108

Ibid., p. 119.

1109

Ibid., p. 138. Однако этот пассаж внушает некоторые сомнения.

1110

Walker, pp. 228–229.

1111

Campanella, Quod reminiscentur…, ed. R. Amerio, Padova, 1939, pp. 23 ff.; cp. Blanchet, op. cit., pp. 90 ff.; Walker, p. 213.

1112

Campanella, Apologia pro Galileo, Frankfurt, 1622, p. 9.

1113

Campanella, Lettere, ed. Spampanato, p. 241. Все письма Кампанеллы Галилею очень напоминают сочинения Бруно, особенно Cena de le ceneri, см. Lettere, ed. cit., pp. 163 ff.; 176 ff.; 240 ff.

1114

Campanella, Lettere, ed. cit., p. 177; письмо Галилею 1614 г.

1115

Хотя Агриппа, говорит Кампанелла, отвергал магию, которая отдавала человека дьяволу, он сохранил магию, при помощи которой человек подчинял дьявола и заставлял исполнять его волю. Campanella, Magia e Grazia, ed. cit., p. 206.

1116

Ibid., p. 202.

1117

См. Walker, pp. 178–185.

1118

См. Blanchet, op. cit., pp. 44 ff.; 59 ff., etc.

1119

Я проанализировала мистический империализм Кампанеллы в его отношении к французской монархии в статье «Considerations de Bruno et de Campanella sur la monarchie francaise», L'Art et la Pensee de Leonard de Vinci, Communications du Congres International du Val de Loire, 1952, Paris-Alger, 1953–1954, pp. 409 ff.

1120

См. Campanella, Articuli profetales, опубликовано в Amabile, Congiura, III, pp. 489–498.

1121

См. E. Kantorowicz, Frederick II, пер. E. Lorimer, London, 1931, pp. 234 ff.

1122

Blanchet, op. cit., pp. 52–53. Это посвящение встречается в одной из рукописей труда. Оно было опубликовано: J. Kvacala, Thomas Campanella, ein Reformer der ausgehenden Renaissance, Berlin, 1909, p. 152. О замысловатой судьбе сочинения Quod Reminiscentur, о том, как разрешение на его издание было уже практически дано Беллармином, а затем отменено, см. Firpo, Bibliografia di Campanella, pp. 153–157. Первый том сочинения вышел в свет в 1939 г. в издании Р. Америо.

1123

Campanella, Lettere, ed. cit., pp. 328, 330.

1124

Blanchet, op. cit., pp. 56–57. Трактат Atheismus Triumphatus был издан в Риме в 1631 г., но изъят из обращения по распоряжению церковной цензуры. Он был повторно издан в Париже в 1636 г. См. Firpo, Bibliografia di Campanella, pp. 101–103.

1125

Walker, p. 205. Blanchet, op. cit., pp. 56–57.

В письме к папе Урбану VIII, датированном 1628 г., Кампанелла описывает снижение Солнца, говоря, что теперь оно находится гораздо ниже, чем во времена Птолемея, а также говорит о других знамениях (Lettere, ed. cit., pp. 218–225), почти дословно повторяя те утверждения, которые он делал во время калабрийского восстания (Amabile, Congiura, III, pp. 480, 495, etc.). Ср. также Lettere, pp. 23, 65 и эклогу на рождение дофина (см. ниже, p. 390).

Снижение Солнца и связанные с ним знамения упоминаются и у Спенсера: Spenser, Faerie Queene, V, Introduction, 5–8.

1126

Blanchet, op. cit., p. 57.

1127

Firpo, Ricerche Campanelliane, Firenze, 1947, pp. 157 ff., и Bibliografia di Campanella, pp. 98-100; Walker, p. 208.

1128

Campanella, Opiscoli inediti, ed. L. Firpo, Firenze, 1951, pp. 57 ff. (Documenta ad Gallorum nationem).

1129

Это посвящение опубликовано в Lettere, ed. cit., pp. 372–374.

1130

Ibid., pp. 309, 403, etc.

1131

Blanchet, op. cit., p. 62.

1132

См. предисловие Америо к его изданию Theologia, Lib. I, p. xviii; Firpo, Bibliografia di Campanella, p. 161.

1133

«Пропоет Петух; Петр невольно преобразится; Петр запоет; Петух будет летать над всем миром, но отдаст его во власть Петра и впряжется в его упряжь. Труд станет удовольствием, и каждый с радостью возьмет на себя свою долю общего труда, ибо все признают единого Отца и Бога…Все короли и народы сойдутся в городе, который назовут „Гелиака“, построенном этим благородным героем. В центре его будет построен храм, представляющий собой земную копию небес; управлять им будет верховный священник и сенаты монархов, у изножия Христа поместят скипетры королей». Из Ecloga Christianissima Regi et Reginae in portentosam Delphini… Nativitatem, Paris, 1639. Эклога снабжена примечаниями самого Кампанеллы. Лучшее современное издание — в Campanella, Tutte le opere, ed. L. Firpo (Classici Mondadori), 1954, Vol. I, pp. 281 ff.; приведенная выше цитата — pp. 308, 310 этого издания. Эклога начинается с упоминания о знамениях, снижении Солнца, Копернике и т. д., часто повторяются текстуально обороты, употреблявшиеся во время калабрийского восстания; поскольку в примечаниях Кампанеллы указаны источники, это произведение — одно из ключевых для понимания его эсхатологии.

1134

Quetif and Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum, Paris, 1721, Π, p. 508; cp. Blanchet, op. cit., p. 65; Walker, p. 210.

1135

См. выше, с. 257–258.

1136

«Queen Elizabeth as Astraea», J.W.C.I., X (1947), pp. 27 ff. По поводу проекции имперского мистицизма на национальные монархии см. также мою статью «Charles Quint et l'idee d'empire» в Fetes el Ceremonies au temps de Charles Quint, Centre National de la Rechreche Scientifique, Paris, 1960, pp. 57 ff.

1137

См. выше, р. 58.

1138

Влияние Бруно на эту «маску» общепризнано. См. Thomas Carew, Poems, with his Masque Coelum Britannicum, ed. R. Dunlap, Oxford, 1949, pp. 275–276.

1139

Ibid., p. 158.

1140

Ibid., pp. 182–183.

1141

См. выше, с. 245.

1142

См. Firpo, Bibliografia di Campanella, pp. 43 ff. Лучшее издание — в Campanella, Tutte le opere, ed. Firpo, I, 1954.

1143

Tutte le opere, ed. cit., p. 9.

1144

Campanella, Epilogo Magno, ed. C. Ottaviano, Roma, 1939, pp. 181–182.

1145

В списке задач, поставленных перед собой Кампанелой, когда он был в неаполитанской тюрьме, есть слова о том, что он может «создать Город таким удивительным образом, что лишь взглянув на него можно будет овладеть всеми науками», и что он может обучать «локальной памяти», трактуя мир как книгу. См. Lettere, ed. cit., pp. 27, 28, 160, 194 и другие версии перечней удивительных дел, которые Кампанелла обещал выполнить, опубликованные Л. Фирпо в Rivista di Filosofia, 1947, pp. 213–229.

1146

Цитируется по английскому изданию Campanella, Monorchia di Spagna, trans. Chilmead, Discourse touching the Spanish Monarchy, London, 1654,p. 48.

1147

Мерсенн, письмо Пейреску от 1635 г., цит. по R. Lenoble, Mersenne et la naissance du mecanisme, Paris, 1943, p. 41.

1148

Письма Декарта Гюйгенсу и Мерсенну, 1638; цит. ibid., p. 43.

1149

Цитируется в английском переводе Дж. А. Саймондса по изданию: Sonnets of Michael Angelo Buonarotti and Tommaso Campanella, London, 1878, p. 123. Итальянский оригинал см. в издании: Campanella, Tutte le opere, ed. Firpo, I, p. 18.

1150

В блестящем небольшом эссе «Nota sull’Ermetismo» Э. Гарэн подчеркнул важность казобоновой датировки герметических текстов для развития мысли XVII в.; см. Garin, Cultura, pp. 143 ff.

1151

О Казобоне см. статью в Dictionary of National Biography и Mark Pattison, Isaac Casaubon, Oxford, 1892 (второе издание).

1152

О Баронии см. статью в Enciclopedia italiana; нет ни одной современной монографии, посвященной этой важной фигуре Контрреформации, одному из первых учеников св. Филиппа Нери, исповеднику Климента VIII с 1594 г., в критический период. Он умер в 1607 г.

1153

«Erant hi (т. е. языческие пророки) Mercurius Trismegistus, Hydaspes, atque Sibylla (Ими были Меркурий Трисмегист, Гидасп и Сивилла)» — со ссылкой на Лактанция I, 6, на полях. C. Baronius, Annales Ecclesiastici, ed. of Mainz, 1601, I, p. 10.

1154

Isaac Casaubon, De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI. Ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales, London, 1614, pp. 70 ff. Некоторые комментарии по поводу критического анализа, сделанного Казобоном, можно найти в: Scott, I, pp. 41–43; Pattison, op. cit., pp. 322 ff. Скотт отмечает, что Казобон слегка преувеличил возраст герметических трактатов и ошибся, сочтя их христианскими фальсификациями.

1155

Casaubon, op. cit., p. 73.

1156

Ibid., pp. 73–75.

1157

Ibid., p. 75.

1158

Ibid., p. 77.

1159

Ibid., pp. 77-79

1160

Ibid., p. 82.

1161

Ibid., pp. 82–83.

1162

Ibid., p. 83.

1163

Ibid., pp. 85–87.

1164

Ibid., p. 87.

1165

II…: Trismegisti Poemander, seu de potestate ac sapientia divina. Aesculapii Definitiones ad Ammonem Regem, Paris, 1554, A. Tumebus. British Museum Mark 491. d. 14. Комментарии к этому изданию написаны Ле-февром д'Этаплем, а не Фичино. См. Kristeller, Suppl. Fic, I, p. LVIII; Walker, «The Prisca Theologia in France», p. 209, note.

1166

Robert Fludd, Utruisque cosmi, maioris scilicet et minoris, metaphysica, physica atque technica historia, Vol. I, Oppenheim, 1617; Vol. II, Oppenheim, 1619.

Еще один интересный факт, связанный с разоблачением Гермеса Казобоном: оно было издано в то время, когда сэр Уолтер Рэли, будучи узником Тауэра, писал свою «Историю мира» (History of the World), пестрящую цитатами из фичиновского «Поймандра» и содержащую целый раздел, посвященный Гермесу Трисмегисту (Part I, Book II, Chap. 6, paragraph VI), которого Рэли считает возможным предшественником Моисея и глубоко чтит, присоединяясь к мнению, что идолопоклонство «Асклепия» есть лишь позднейшая вставка в сочинения этого святого человека. Таким образом, во времена Иакова I жили и творили: (1) Казобон, разоблачавший Гермеса Трисмегиста с помощью критического анализа; (2) осколок елизаветинской эпохи Рэли, так и не стряхнувший с себя герметических чар; (3) молодой Фладд, готовый передать «знамя» герметизма новым поколениям.

1167

Их библиография дана в: R. Lenoble, Mersenne ou la naissance du mecanisme, Paris, 1943, pp. XLVI–XLVII.

1168

Fludd, Utriusque cosmi… historia, I, pp. 11–12; cp. Ficino, Pimander, cap. I (Ficino, pp. 1837–1838).

1169

Пассаж «magnum miraculum est homo» Фладд, конечно, цитирует постоянно; см., например, Utriusque cosmi… historia, II, p. 72; ibid., second section, p. 23, etc.

1170

R. Fludd, Philosophia Moysaica, Gouda, 1638.

1171

Он использует «Заключения» Пико; ср., например, Utriusque cosmi… historia, II, p. 55.

1172

См. илл. 7а, 8, 10.

1173

Fludd, Utriusque cosmi… historia, I, pp. 108 ff.

1174

Fludd, De philosophia Moysaica, pp. 84 ff.

1175

См. ниже, с. 386.

1176

См. выше, с. 284–285.

1177

Fludd, Utriusque cosmi… historia, II, section II, pp. 54 ff. См. выше, с. 295.

1178

Ibid., II, pp. 28–29.

1179

Как пишет Э. Гарэн, ренессансный герметизм этого периода сходит «sul terreno dell’occultismo e delle confraternite ed associazioni variamente carratterizzate» («в подполье оккультизма, а также разнохарактерных братств и обществ»); «Nota sull’ermetismo», в: Cultura, p. 144.

1180

П. Арно (P. Arnold, Histoire des Rose-Croix et les origines de la Franc-Maconnerie, Paris, 1955, pp. 166–167) полагает, что никакого «братства» на самом деле не было. В этой книге дано критическое изложение мифов, связанных с розенкрейцерами, а также весьма ценное новое исследование о германских кругах, в которых возникло это течение.

1181

M. Mersenne, La verite des sciences, Pais, 1625, pp. 566–567; cp. Mersenne, Correspondance, ed. Waard et Pintard, Paris, 1932,1, pp. 154–155.

1182

Allgemeine uni General Reformation der gantzen weilen Welt. Beneben der Fama Fraternitas, dess Loblichen Ordens des Rosenkreutzes, an alle Gelehrte und Haupter Europas geschrieben, Cassel, 1614. Немецкий оригинал этого и других манифестов розенкрейцеров можно найти в: De Manifesten der Rosenkruisers, ed. A. Santing, Amersfoort, 1930; а также в: Chymische Hochzeit Chrisliani Rosenkreutz, etc., ed. F. Maack, Berlin, 1913 (перепечатки манифестов, а также «Химического обручения»). Английский перевод в: A.E. Waite, The Real History of the Rosicrucians, London, 1887, pp. 36 ff.; критический анализ авторства и т. д. в: Arnold, op. cit., pp. 23 ff.

1183

См. выше, с. 314.

1184

См. A. Belloni, Il Seicento, Storia letteraria d'Italia, Milano, ed. 1955, p. 471.

1185

Traiano Boccalini, Ragguagli di Parnaso, Centuria I, Ragguaglio 77 (в венецианском издании 1669 г. — pp. 214 ff.); английский перевод: Henry, Earl of Monmouth, Advertisements from Parnassus, London, 1669, pp. 119 ff.; оригинал немецкого перевода, изданного вместе с розенкрейцеровской Fama — в Chymische Hochzeit, etc., ed. Maack, в конце новая пагинация; английский перевод, основанный на переводе Монмута — в: Waite, op. cit., pp. 36 ff.

1186

Monmouth's translation, op. cit., p. 121; Waite's translation, op. cit., p. 41.

1187

Waite’s translation, op. cit., pp. 66 ff. Христиан Розенкрейц фигурирует здесь как «брат C.R.C.».

1188

Ibid., p. 68.

1189

Ibid., p. 67.

1190

Ibid., pp. 75–77.

1191

Ibid., p. 78.

1192

Ibid., p. 73.

1193

Ibid., pp. 80–81.

1194

Ibid., p. 65.

1195

См. выше, с. 277.

1196

Waite, op. cit., p. 271.

1197

Arnold, op. cit., pp. 66–67. Розенкрейцеры принадлежали к антииспанскому лагерю.

1198

По этому вопросу см. Arnold, op. cit., pp. 85 ff.

1199

Лютеранская эмблема — крест в розе — воспроизведена в Chymische Hochzeit, ed. Maack, p. XLVIII, в качестве объяснения «Розового креста». Другие интерпретации соотносят это название со значением розы в алхимии (см. C.G. Jung, Psychology and Alchemy, London, 1953, pp. 74–75). Лютеранский оттенок розенкрейцерства, заметный в манифестах, возможно, объясняется тем, что они представляли собой лютеранскую адаптацию более раннего движения.

1200

Английский перевод см. в Waite, op. cit., pp. 99 ff.

1201

См. выше, с. 276–277.

1202

Summum bonum, Frankfurt, 1629, epilogue. Можно почти наверняка утверждать, что этот труд, изданный под именем Р.Фрициуса, был частично написан Фладдом; см. Arnold, op. cit., p. 236.

1203

О визите розенкрейцеров в Париж см. ниже, с. 395.

1204

Фладд выступает против гелиоцентризма; см. Utriusque cosmi… historia, I, pp. 156 ff.

1205

См. выше, с. 328.

1206

О влиянии Кампанеллы на Андреэ и его друзей см. Arnold, op. cit., pp. 60 ff. Книга Андреэ, демонстрирующая влияние на него Civitas Solis, — его Reipublicae Christianopolitanae descriptio, Strasburg, 1619. Андреэ издал также немецкие переводы некоторых стихов Кампанеллы; см. Firpo, Bibliografia di Campanella, p. 43.

1207

Анализ этого вопроса со ссылками на некоторые из многочисленных исследований на эту тему см. в: Arnold, op. cit., pp. 229 ff.; о точке зрения масонов см. B.E. Jones, Freemason's Guide and Compendium, London, 1950, pp. 117 ff.

1208

Цитата в: Jones, op. cit., p. 99.

1209

См. выше, с. 244.

1210

Моцарт, конечно, поддерживал контакты с континентальными масонами (см. E. Iversen, The Myth of Egypt and its hieroglyphs, Copenhagen, 1961, p. 122). Но все континентальное масонство происходит в конечном итоге из Англии; именно в елизаветинской Англии Джордано Бруно столь страстно проповедовал возрождение египетской религии.

1211

E. Garin, Cultura, p. 144

1212

A. Kircher, Oedipus Aegyptiacus, Roma, 1652.

1213

Op. cit., I, p. 103.

1214

Ibid., II (2), p. 506.

1215

Подобно Фичино (см. выше, гл. IX, прим. 19), Кирхер приписывает изобретение иероглифов Гермесу Трисмегисту.

1216

Открытие Шампольона, позволившее наконец расшифровать иероглифические надписи, было обнародовано в 1824 г. Об истории открытия см. Iversen, The Myth of Egypt, pp. 137 ff.

Открытие Шампольона представляет собой второй этап разрушения египетского мифа, первым этапом стала осуществленная Казобоном датировка герметического корпуса.

1217

Kircher, op. cit., II (2), pp. 504–505.

1218

Cp. Ficino, Opera, pp. 1842, 1843–1844.

1219

Kircher, op. cit., III, p. 568.

1220

Ibid., I, p. 150.

1221

Ibid., I, pp. 29–30. Ср. также III, p. 331, о «солярном» обелиске в Гелиополисе.

1222

Ibid., I, pp. 115 ff.

1223

Ibid., pp. 118 ff.

1224

Ibid., pp. 119, 137, etc.

1225

Ibid., p. 148 (Платон, Пифагор, Плотин как последователи Гермеса Трисмегиста); II (2), p. 523 (учение об идеях, ведущее начало от египтян и халдеев, со ссылками на «Поймандра» и «Асклепия»).

1226

Ibid., II (2), pp. 280 ff. (о механических приспособлениях, применяемых египтянами для строительства, для достижения квазичудотворных эффектов в храмах и т. д.). Египтянам приписывается изобретение механики — у них греки почерпнули все свои знания (ibid., p. 322).

1227

Ibid., II (2), pp. 436 ff.

1228

Ibid., II, (2), p. 399; ср. Ficino, p. 556 (пассаж, процитированный выше, гл. IV, прим. 36).

1229

Kircher, op. cit., II (2), pp. 400 ff.

1230

Ibid., II, (2), p. 399. У Кирхера есть еще один пространный пассаж, посвященный египетскому кресту — в его Obeliscus Pamphilius, Roma, 1650, pp. 364 ff.; в нем он тоже цитирует Фичино (ibid., p. 377–378).

Кроме того, в пассаже о египетском кресте в этом сочинении Кирхер приводит полностью цитату из John Dee, Monas hieroglyphica, 1564, и воспроизводит знаменитую форму диаграммы «монады» Ди, которую он трактует как форму египетского креста (илл. 15а, б) (Kircher, Obeliscus Pamphilius, pp. 370–373).

1231

Kircher, Oedipus Aegyptiacus, III, pp. 332 ff.

1232

Ibid., p. 334.

1233

См. выше, с. 309. Бруно, как всегда, переставил местами причину и следствие.

1234

Kircher, op. cit. I, pp. 142–145.

1235

Ibid., II (2), pp. 442–443. Он и ранее осуждал египетскую магию, цитируя дель Рио (ibid., pp. 436–437).

1236

Ibid., II (2), pp. 182–186. Анализ кирхеровского перечня образов деканов см. в: Gundel, Dekane und Dekansternbilder, pp. 370–372.

1237

Kircher, op. cit., II (2), p. 182; ср. также ibid., p. 519; «Nam in Pimandro amp; Asclepio Hermes varios deorum ordines, uti sunt Usiarchae Horoscopi, Decani, Pantomorphi… varios choros assignat…» [«Ведь в „Поймандре“ и „Асклепии“ Гермес разные чины богов — такие, как усиархи, гороскопы, деканы, пантоморфы… — относит к разным хорам…»] (ср. выше, с. 39, о порядке египетских богов в «Асклепии»).

1238

Труды Кирхера, где он выступает в качестве археолога, и прежде всего его коптские исследования, заслуживают внимания; ср. Iversen, op. cit., pp. 92 ff.

1239

Kircher, op. cit., II (2), pp. 280 ff.

1240

Kircher, Ars magna lucis et umbrae, Roma, 1646.

1241

См. илл. 9.

1242

Op. cit., p. 769. То есть позиция Кирхера, видимо, совпадала с позицией иезуита Дель Рио, которого он часто цитирует и который осуждал дьявольскую магию, но считал дозволенной магию естественную; см. Walker, pp. 178–185.

1243

Kircher, op. cit., pp. 919 ff.

1244

См. выше, с. 170.

1245

Kircher, Oedipus Aegyptiacus, II (1), p. 209. Цель Кирхера — синтез всех мистических традиций. В этом отношении он — Пико делла Мирандола XVII в., однако он включает в сферу своих интересов страны, неизвестные Пико, — например, Мексику и Японию, куда уже добрались иезуитские миссии.

1246

Ibid., II (2), p. 480.

1247

Ibid., II (1), p. 358.

1248

См. выше, loc. cit.

1249

Цитируется по: A Collection of Several Philosophical Writings of Henry More, second edition, London, 1662, The Immortality of the Soul (отдельная пагинация), p. 113.

1250

Henry More, Conjectura Cabbalistica, в вышеупом. Collection (отдельная пагинация), p. 102.

1251

Ibid., p. 1. На Мора, однако, оказали влияние и более поздние типы кабалы, нежели те, что были доступны в эпоху Возрождения; см. R.J.Z. Werblowsky, «Milton and the Conjectura Cabbalistica», J.W.C.I., XVIII (1955), pp. 94, 96.

1252

Ibid., p.3.

1253

Ibid., p. 104.

1254

E.A. Burtt, The Metaphysical Foundation of Modern Physical Science, London, 1932, pp. 127–136.

1255

Immortality of the Soul, p. 96 (цитируется в Collection).

1256

См. Ficino, p. 1849.

1257

Ralph Cudworth, The True Intellectual System of the Universe, second edition, London, 1743, p. 281.

1258

Ibid., pp. 285 ff.

1259

Ibid., pp. 294 ff.

1260

Ibid., pp. 308 ff.

1261

Ibid., pp. 282 ff.

1262

Ibid., pp. 281–282.

1263

Ibid., pp. 319–320.

1264

Ссылки на литературу, посвященную подлинности оракулов сивилл, см. выше, гл. I, прим. 20.

1265

См. выше, гл. II, прим. 3.

1266

В другом пассаже Кадворт вновь ссылается на Кирхера, утверждавшего подлинность писаний «обычно приписывавшихся Гермесу Трисмегисту» (op. cit., p. 285).

1267

Cudworth, op. cit., p. 320.

1268

Ibid., loc. cit.

1269

Ibid., loc. cit.

1270

Ibid., p. 321.

1271

Ibid., p. 326.

1272

Ibid., pp. 326–327.

1273

Ibid., p.328.

1274

Ibid., p.331.

1275

Ibid., p. 329.

1276

Ibid., p. 333.

1277

Возможно, «египетскую» точку зрения подтверждает недавно обнаруженная версия «Асклепия» на коптском языке; см. J. Doresse, The Secret Books of the Egyptian Gnostics, London, 1960, pp. 255 ff.

1278

R. Lenoble, Mersenne ou la naissance du mecanisme, Paris, 1948, pp. 5 ff.

1279

Ibid., p. 7.

1280

Ibid., pp. 30 ff.

1281

Цитируется по: Lenoble, op. cit., p. 85.

1282

M. Mersenne, Quaestiones celeberrimae in Genesim… Paris, 1623.

1283

Lenoble, op. cit., pp. 25 ff.

1284

«Respondeo Ficinum quidem catholicum non esse, ubi nugas illas magicas amp; astrologicas affert, amp; probat, ut patet ex lib. 3 de vita coelitus comparanda, in quo characteres amp; imagines vim in omnia inferiora habere docet, quod singuli vere Cristiani negant» [«Отвечаю, что Фичино — не католик там, где он повторяет и одобряет этот магический и астрологический вздор, как ясно из кн. 3 „О стяжании жизни с небес“, в которой он учит, что символы и образы имеют силу по отношению ко всему дольнему, что отрицают те, кто поистине христиане»]. M. Mersenne, Quaestiones celeberrimae in Genesim, col. 1704.

1285

Ibid., col. 1164.

1286

Ibid., col. 1165.

1287

Ibid., loc. cit. О Мантенье Мерсенн говорит, осуждая лапидарий Камилла (Leonardus Camillus, Speculum lapidum, Venezia, 1502), где упоминаются Мантенья, Беллини и Леонардо да Винчи; ср. Garin, Cultura, p. 397.

1288

Lenoble, op. cit., pp. 128 ff.

1289

Но осуждая образы, Мерсенн (op. cit., col. 1164) по-прежнему цитирует «католических философов» (то есть Фому Аквинского), говоривших, что у материалов или камней, из которых изготовлен талисман, есть некая сила (см. выше, с. 69–70).

1290

Lenoble, op. cit., pp. 153 ff.

1291

Ibid., p. 103.

1292

M. Mersenne, Observationes et emendationes ad Francisci Giorgi problemata, Paris, 1623.

1293

Mersenne, Quaest in Gen., coll. 739–740.

1294

Бруно и Кампанелла названы в предисловии в числе главных злодеев («Atheos, magos, Deistas, amp;id genus… Campanella, Bruno, Telesio…» [«Атеистов, магов, Деистов и весь этот род… Кампанеллу, Бруно, Телезия»]). De sensu rerum Кампанеллы критикуется подробно, col. 1164. О Бруно у Мерсенна см. ниже, с. 394.

1295

О Фладде и розенкрейцерах как о главной мишени Мерсенна см. Lenoble, op. cit., pp. 27 ff.

1296

См., например, Mersenne, Quaest in Gen., coll. 731, 1750.

1297

Ibid., coll. 1746,1749.

1298

См. выше, с. 364.

1299

Mersenne, Quaest in Gen., coll. 1704–1705.

1300

Summum bonum, p. 8.

1301

Fludd, Medicina Catholica, Frankfurt, 1629, p. 36.

1302

См. M. Mersenne, Correspondance, ed. C. de Waard et R. Pintard, Paris, 1932, именной указатель; Lenoble, op. rit., pp. 27 ff., etc.

1303

Lenoble, op. cit., p. 29.

1304

Письмо напечатано в: Mersenne, Correspondance, ed. cit., II, pp. 444–445.

1305

E. Garin, «Nota sull'ermetismo», Cultura, p. 144.

1306

Ibid., p. 146. К «снам розенкрейцеров» нужно добавить и псевдоегипетские герметические сны иезуита Кирхера.

1307

Значения полемики Фладд-Кеплер касается Э. Кассирер в: E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Ей посвящен ценный этюд W. Pauli, «The Influence of Archetypal Ideas on the Scientific Theories of Kepler» в: C.G. Jung and W. Pauli, The Interpretatation of Nature and the Psyche, English transl., London, 1955, pp. 147 ff. Много внимания ей уделяет Ленобль в: Mersenne ou la naissance du mecanisme; и см. проницательные замечания Гарэна в: Cultura, pp. 143 ff.

1308

См. этюд Паули, приведенный в предыдущем прим.

1309

J. Camerarius, Libellus Scolasticus, Bale, 1551.

1310

J. Kepler, Harmonice mundi, в: Kepler, Gesammelte Werke, ed. M. Caspar, Munchen, 1940, Band IV, pp. 98–99. В примечании к этому месту в данном издании (p. 534) выдвинуто предположение, что Кеплер пользовался латинским переводом герметических текстов Фуа де Кандаля (Bordeaux, 1574) и Nova de universis philosophia Патрици (Ferrara, 1591). Но фраза, которую Кеплер цитирует из Герметического свода, XIII, точно совпадает с переводом Фичино. Согласно Кеплеру, Трисмегист говорит своему сыну Тату: «Unitas secundum rationem Denarium complectitur, rursumque denarius unitatem» [«Единица согласно причине обнимает десятерицу, а десятерица, в свою очередь, единицу»]. Ср. у Фичино: «unitas secundum rationem denarium complectitur, rursusque denarius unitatem» (Ficino, pp. 1855–1856).

Относительно мнения Фладда о Герметическом своде, XIII, и «ultores» [карах], с множеством цитат из перевода Фичино, см. Utriusque cosmi… historia, II, pp. 129–131.

1311

Kepler, Harmonices mundi, Appendix, в: Gesammelte Werke, ed. cit., VI, p. 374.

1312

Kepler, Apologia, Gesammelte Werke, ed. cit., VI, p. 386.

1313

«…tu (обращение к Фладду) rei figuram vel Hieroglyphicum effinxeris» [«…ты нарисуешь фигуру или иероглиф предмета»], ibid., loc. cit.

1314

Ibid., p. 396.

1315

Ibid., p. 399.

1316

Ibid., p. 428.

1317

Ibid., p. 432.

1318

Ibid., loc. cit.

1319

Kepler, Harmonica mundi, Appendix, Gesammelte Werke, ed. cit., VI, p. 375.

1320

Джулио Чезаре Ванини (1585–1619) был, вместе с Бруно, среди главных предметов ненависти Мерсенна. Ванини, кармелит, путешествовал по Германии, Богемии, Голландии, Швейцарии. Он попытался устроиться во Франции, но не сумел, и отправился в Англию, где был вроде бы хорошо принят членами англиканской церкви и, порвав с католической церковью, перешел в Итальянскую протестантскую церковь в Лондоне. Но он утратил расположение англикан, на месяц был заключен в Тауэр и вернулся в Швейцарию, откуда скоро уехал в Париж, потом в Тулузу, где в 1619 году был сожжен. Его иногда сравнивают с Бруно; их судьбы действительно похожи — Ванини путешествовал по тем же странам, хотя и в ином порядке, и тоже погиб на костре. Но идеи Ванини кажутся мне совершенно непохожими на идеи Бруно.

1321

M. Mersenne, L’Impiete des Deistes, Paris, 1624, I, pp. 229–230. О Бруно у Мерсенна см. примечания к: Mersenne, Correspondance, ed. cit., I, pp. 137–138, 147.

1322

L’Impiete des Deistes, I, p. 233.

1323

M. Mersenne, Correspondance, III, p. 275; ср. тж. ibid., p. 187.

1324

См. Lenoble, Mersenne etc., pp. 119 ff., 157 ff.

1325

См. «Rose-Croix» в указателях к: Mersenne, Correspondance, ed. cit.

1326

J. Kepler, Apologia in Gesammelte Werke, ed. cit., VI, p. 445.

1327

P. Arnold, Histoire des Rose-Croix, pp. 7 ff.: Mersenne, Correspondance, ed. cit., I, pp. 154–155, note; Lenoble, op. cit., pp. 30–31.

1328

Lenoble, op. cit., p. 31, цитируя Baillet, La Vie de Monsieur Descartes, Paris, 1691,1, p. 107.

1329

Arnold, op. cit., p. 15.

1330

См. выше, с. 349.

1331

См. выше, с. 364–365.

1332

См. выше, с. 349.

1333

Lenoble, op. cit., p. 31. О Декарте и розенкрейцерах см. ниже, с. 401.

1334

E.A. Burtt, The Metaphysical Foundations of Modern Science, London, 1932, pp. 16–17.

1335

J.H. Randall, The School of Padua and the Emergence of Modern Science, Padova.

1336

A.C. Crombie, Augustine to Galileo, London, 1961 (second edition), II, p. 122.

1337

Burtt, op. cit., p. 305.

1338

Garin, Cultura, pp. 397 ff.

1339

Festugiere, I, p. 63.

1340

Ibid., p. 64.

1341

F. Bacon, Works, ed. Spedding, Ellis, and Heath, London, 1857, III, p. 155. О магических основах идей Бэкона см. P. Rossi, Francesco Bacone: dalla Magia alla Scienza, Ban, 1957.

1342

Domenico Berti, La Vita di Giordano Bruno, first edition, Firenze, 1867.

1343

История представлений о Бруно могла бы стать предметом увлекательного исследования, материал для которого уже собран в монументальной Bibliografia.

1344

Анализ атомизма Бруно (материя состоит из одушевленных атомов) см. у: P.-H. Michel, La cosmologie de Giordano Bruno, Paris, 1962, pp. 66 ff. Бруно, видимо, пришел к этой идее, включив магический анимизм в космологию Лукреция (см. выше, с. 221–223, а также гл. XIV, прим. 30).

1345

Baillet, Vie de Descartes, I, p. 81.

1346

Ibid., p. 87.

1347

Ibid., pp. 90–91.

1348

Ibid., p. 108.

1349

Ibid., p. 112.

1350

Ibid., pp. 114–115.

1351

Burtt, op. cit., p. 97.

1352

Ibid., p. 113.

1353

Ibid., pp. 114–115. Он, правда, делает оговорку, что мы не можем отвести душе определенного места в теле, но осуществляет свои функции она прежде всего в шишковидной железе, откуда она распространяется по остальному телу.